

et la résultante de toutes ces causes, sous les différentes formes de l'existence végétale et animale<sup>1</sup>.

Mais pendant que cette hétérogénéité, cette incommensurabilité, cette obscurité toujours croissante des rapports entre la cause et l'effet se manifestent dans le règne organique, la nécessité que la liaison causale impose se trouve-t-elle atténuée en rien ? Aucunement, pas le moins du monde. La même nécessité qui fait qu'une bille en roulant met en mouvement la bille qui est en repos, fait qu'une bouteille de Leyde, quand on la tient d'une main et qu'on la touche de l'autre, se décharge, — que l'arsenic tue tout être vivant, que le grain de semence, qui, préservé dans un milieu sec, n'a, pendant des milliers d'années, subi aucune transformation, aussitôt qu'on l'enfouit dans un terrain propice, qu'on le soumet à l'action de la lumière, de l'air, de la chaleur, de l'humidité, doit germer, croître, et se développer jusqu'à devenir une plante. La cause est plus compliquée, l'effet plus hétérogène, mais la nécessité de son intervention n'est pas diminuée de l'épaisseur d'un cheveu (*sic*)<sup>2</sup>.

Dans la vie des plantes et dans la vie végétative des animaux, l'excitation et la fonction organique

1. V. l'ouvrage de Schopenhauer intitulé « *La volonté dans la nature*, » p. 80 de la 2<sup>e</sup> édition, où ces idées sont reprises avec quelques développements.

2. C'est là une affirmation qui aurait besoin d'être prouvée; Schopenhauer conclut de l'inférieur au supérieur.

provoquée par elle, sont, il est vrai, fort différentes sous tous les rapports, et peuvent être nettement distinguées l'une de l'autre. Cependant elles ne sont pas encore à proprement parler *séparées*, et il faut toujours que le passage de l'une à l'autre s'effectue par un contact, quelque léger et quelque imperceptible qu'il soit. La séparation complète ne commence à se produire que dans la vie animale, dont les actes sont provoqués par des motifs; dès lors la cause, qui jusque-là était toujours rattachée matériellement à l'effet, se montre complètement indépendante de lui, d'une nature tout à fait différente, tout immatérielle, et n'est qu'une simple représentation. C'est donc dans le motif qui provoque les mouvements de l'animal que cette hétérogénéité de la cause et de l'effet, leur différenciation de plus en plus profonde, leur incommensurabilité, l'immatérialité de la cause, et, par suite, son manque apparent d'intensité quand on la compare à l'effet, — atteignent leur plus haut degré. L'inconcevabilité du rapport qui les lie deviendrait même absolue, si ce rapport, comme les autres relations causales, ne nous était connu que par le dehors; or, on sait qu'il n'en est pas ainsi. Une connaissance d'une autre nature, tout intérieure, complète celle que les phénomènes nous donnent, et nous percevons au dedans de nous la transformation que subit la cause, avant de se manifester de nouveau comme

effet. L'instrument de cette transformation, nous le désignons par un *terminus ad hoc* : la volonté. Que d'autre part, ici comme ailleurs, comme dans le cas le plus simple de l'excitation, la causalité n'a rien perdu de son pouvoir nécessitant, c'est ce que nous prononçons d'une façon décisive aussitôt que nous reconnaissons l'existence d'un rapport de causalité entre l'effet et la cause, et que nous pensons ces deux phénomènes par rapport à cette forme essentielle de notre entendement. En outre, nous trouvons que la motivation est essentiellement analogue aux deux autres formes de la causalité examinées plus haut, et qu'elle n'est que le degré le plus élevé auquel celles-ci atteignent dans leur évolution progressive. Au plus bas degré de l'échelle animale, le motif est encore très-voisin de la simple excitation : les zoophytes, les radiaires en général, les acéphales parmi les mollusques, n'ont qu'un faible crépuscule de connaissance, juste ce qu'il en faut pour apercevoir leur nourriture ou leur proie, pour l'attirer vers eux, quand elle se présente, ou même, en cas de nécessité, pour changer leur séjour contre un plus favorable. Aussi, dans ces êtres inférieurs, l'action du motif nous semble-t-elle encore aussi claire, aussi immédiate, aussi apparente, que celle de l'excitation. Les petits insectes sont attirés par l'éclat de la lumière jusque dans la flamme : la mouche vient

se poser avec confiance sur la tête du lézard, qui à l'instant même, sous ses yeux, a englouti une de ses pareilles. Qui songera ici à la liberté? Chez les animaux supérieurs et plus intelligents, l'influence des motifs devient de plus en plus médiate : en effet le motif se différencie de plus en plus nettement de l'action qu'il provoque, à tel point que l'on pourrait même se servir de ce degré de différenciation entre l'intensité du motif et celle de l'acte qui en résulte, pour mesurer l'intelligence des animaux. Chez l'homme, cette différence devient incommensurable. Par contre, même chez les animaux les plus sagaces, la *représentation*, qui agit comme motif de leurs actions, doit toujours encore être une image sensible : même là où un choix commence déjà à être possible, il ne peut s'exercer qu'entre deux objets sensibles également présents. Le chien reste hésitant entre l'appel de son maître et la vue d'une chienne : le motif le plus fort détermine son action, et la nécessité avec laquelle elle se produit alors n'est pas moins rigoureuse que celle d'un effet mécanique. De même nous voyons un corps soustrait à sa position d'équilibre, osciller pendant quelque temps de droite à gauche, jusqu'à ce qu'il soit décidé de quel côté se trouve son centre de gravité, et qu'il se précipite dans cette direction. Or, aussi longtemps que la motivation est bornée à des représentations sen-

sibles, son affinité avec l'excitation et la causation en général devient encore plus apparente par ce fait que le motif, en tant que cause active, doit être quelque chose de réel et de présent, et même exercer encore sur les sens, par la lumière, le son, ou par l'odeur, une action qui, bien que médiate, reste toujours cependant une action physique. En outre, pour l'observateur, la cause est ici aussi apparente que l'effet : il voit le motif entrer en jeu et l'action de l'animal en être l'inévitable conséquence, aussi longtemps qu'aucun autre motif non moins frappant, ou l'effet du dressage, n'influe en sens contraire. Il est impossible de mettre en doute le lien qui les rattache. C'est pourquoi il n'entrera même dans l'esprit de personne de prêter aux animaux une liberté d'indifférence, c'est-à-dire de leur attribuer des actes qui ne soient déterminés par aucune cause.

Mais dès que la faculté cognitive devient le privilège d'un être raisonnable, dès qu'elle devient capable de s'étendre aux objets non sensibles, de s'élever à des notions abstraites et à des idées, alors les motifs deviennent tout à fait indépendants du moment présent et des objets immédiatement contigus; ils restent par suite cachés à l'observateur. Car ce ne sont plus que de simples idées, que l'homme porte avec lui dans sa tête, dont l'origine est toujours cependant dans la réa-

lité extérieure, quoique souvent bien loin en arrière dans le passé; tantôt en effet il les doit à l'expérience personnelle des années écoulées, tantôt à une tradition communiquée par l'écriture ou par la parole, datant même des temps les plus reculés, mais ayant toujours pourtant un *commencement réel et objectif*. — Ajoutons que grâce à la combinaison souvent difficile de circonstances extérieures fort compliquées, beaucoup d'erreurs, et, par l'effet de la tradition, beaucoup d'illusions, par suite aussi beaucoup de folies, doivent être comptées parmi les motifs humains. Il faut encore remarquer que l'homme cache souvent à tout le monde les motifs de sa conduite, parfois même à sa propre conscience, comme dans les cas où il a honte de s'avouer le véritable motif qui le pousse à faire telle ou telle chose. Cependant, dès que l'on perçoit ses actes, on cherche par conjecture à en pénétrer les motifs, et on les présuppose avec autant de confiance et de sûreté que la cause physique des mouvements sensibles des corps bruts, dans la conviction que les uns comme les autres sont impossibles sans causes. En accord avec ce qui vient d'être dit, nous faisons aussi entrer en ligne de compte, dans la formation de nos projets et la construction de nos plans, l'influence des divers motifs sur l'esprit des hommes. Nous le faisons même avec une sûreté qui pourrait devenir égale

à celle avec laquelle on calcule les effets des appareils de mécanique, si l'on pouvait connaître aussi exactement le caractère individuel des hommes avec lesquels on est en rapport, que la longueur et l'épaisseur des planches, le diamètre des roues, le poids des fardeaux, etc. C'est là une hypothèse (l'influence des motifs sur les actes humains) à laquelle chacun se conforme instinctivement tant qu'il tourne ses regards vers le dehors, qu'il a affaire avec ses semblables, et qu'il poursuit des buts pratiques : car c'est à ceux-là surtout que l'intelligence humaine est véritablement destinée. Mais dès que l'homme essaie de juger la question au point de vue théorique et philosophique, ce qui n'est pas à proprement parler dans le rôle de son intelligence, et qu'il se fait lui-même l'objet de son jugement, il se laisse tromper par l'immatérialité des motifs humains, consistant en simples pensées, qui ne se rattachent à rien de présent ni à rien de ce qui l'entoure, et dont les obstacles mêmes ne sont que de simples pensées, agissant comme des motifs contraires. Alors il met en doute leur existence, ou, en tous les cas, la nécessité de leur action, et s'imagine que ce qu'il fait, il pourrait aussi bien ne pas le faire, que la volonté se décide spontanément, sans motifs, et que chacun de ses actes est le premier anneau d'une série de modifications impossibles à calculer et à prévoir. Cette illusion se

trouve encore renforcée par la fausse interprétation du témoignage de la conscience : « Je peux faire ce que je veux », surtout lorsque ce témoignage, qui accompagne du reste tous nos actes, se fait entendre à nous au moment même où s'exerce l'influence de plusieurs motifs, s'excluant l'un l'autre, et sollicitant tour à tour la volonté.

Telle est, dans toute sa complexité, la source de l'illusion naturelle qui nous fait croire à tort que la conscience affirme l'existence du libre arbitre, en ce sens que, contrairement à tous les principes à *priori* de la raison pure et à toutes les lois naturelles, la volonté seule soit une force capable de se décider sans raison suffisante, dont les résolutions, en des circonstances données, pour un seul et même individu, puissent incliner indifféremment dans une direction ou dans l'autre.

Pour élucider d'une façon spéciale et aussi claire que possible l'origine de cette erreur si importante pour notre thèse, et compléter par là l'étude du témoignage de la conscience entreprise au chapitre précédent, nous allons nous figurer un homme, qui, se trouvant par exemple à la rue, se dirait : « Il est à présent six heures du soir, ma journée de travail est finie. Je peux maintenant faire une promenade ; ou bien je peux aller au club ; je peux aussi monter sur la tour, pour voir le coucher du soleil ; je peux aussi aller au théâtre ,

je peux faire une visite à tel ami ou à tel autre ; je peux même m'échapper par la porte de la ville, m'élancer au milieu du vaste univers, et ne jamais revenir... Tout cela ne dépend que de moi, j'ai la pleine liberté d'agir à ma guise ; et cependant je n'en ferai rien, mais je vais rentrer *non moins volontairement* au logis, auprès de ma femme. » C'est exactement comme si l'eau disait : « Je peux m'élever bruyamment en hautes vagues (oui certes, lorsque la mer est agitée par une tempête!) — je peux descendre d'un cours précipité en emportant tout sur mon passage (oui, dans le lit d'un torrent), — je peux tomber en écumant et en bouillonnant (oui, dans une cascade), — je peux m'élever dans l'air, libre comme un rayon (oui, dans une fontaine), — je peux enfin m'évaporer et disparaître (oui, à 100 degrés de chaleur) ; — et cependant je ne fais rien de tout cela, mais je reste de mon plein gré, tranquille et limpide, dans le miroir du lac. » Comme l'eau ne peut se transformer ainsi que lorsque des causes déterminantes l'amènent à l'un ou à l'autre de ces états ; de même l'homme ne peut faire ce qu'il se persuade être en son pouvoir, que lorsque des motifs particuliers l'y déterminent. Jusqu'à ce que les causes interviennent, tout acte lui est impossible : mais une fois qu'elles agissent sur lui, il *doit*, aussi bien que l'eau, agir comme l'exigent les

circonstances correspondant à chaque cas. Son erreur, et en général l'illusion provenant ici d'une fausse interprétation du témoignage de la conscience (qu'il puisse, en un instant donné, accomplir indifféremment ces divers actes), repose, à y regarder de près, sur ce fait, que son imagination ne peut se rendre présente qu'une seule image à la fois, laquelle, au moment où elle lui apparaît, exclut toutes les autres. Si maintenant il se *représente* le motif d'une de ces actions proposées comme possibles, il en sent immédiatement l'influence sur sa volonté, qui est sollicitée par lui : le terme technique pour désigner ce mouvement est *velléité*<sup>1</sup>. Mais il s'imagine qu'il *peut* aussi transformer cette *velléité* en *volition*, c'est-à-dire accomplir l'action qu'il envisage actuellement : et c'est en cela que consiste son illusion. Car aussitôt la réflexion interviendrait et rappellerait à son souvenir les motifs agissant sur lui dans d'autres sens, ou les motifs contraires : et alors il verrait qu'il ne *peut* pas réaliser cette action. Pendant que des motifs s'excluant l'un l'autre se succèdent de la sorte devant l'esprit, avec l'accompagnement perpétuel de l'affirmation intérieure : « Je peux faire ce que je veux, » la volonté se meut comme une gi-

1. C'est la *velléité*, à proprement parler, que Schopenhauer a confondue plus haut (p. 30) avec le désir.

rouette<sup>1</sup> sur un support bien graissé et par un vent inconstant ; elle se tourne aussitôt du côté de chaque motif que l'imagination lui représente ; tous les possibles influent sur elle tour à tour ; et l'homme croit à chaque fois qu'il est dans son pouvoir de *vouloir* telle ou telle chose, et de fixer la girouette en telle ou telle position ; ce qui est une pure illusion. Car son affirmation « je peux vouloir ceci » est en vérité hypothétique, et il doit la compléter en ajoutant : « si je ne préfère telle autre chose. » Mais cette restriction seule suffit pour infirmer l'hypothèse d'un pouvoir absolu du moi sur la volonté. — Reprenons l'exemple de tout à l'heure, notre individu qui délibère à six heures du soir, et figurons-nous qu'il s'aperçoive tout à coup que je me tiens derrière lui, que je philosophe sur son compte, et que je lui conteste la liberté d'accomplir tous les actes qui lui sont possibles ; alors il pourrait facilement arriver que, pour me contredire, il en accomplît un quelconque : mais en ce cas ce serait justement l'expression de mon doute et l'influence qu'elle a exercée sur son esprit de contradiction, qui auraient été les motifs nécessitants de son action<sup>2</sup>.

1. Comparaison reprise de Bayle.

2. Les déterministes réfutent ainsi l'argument puéril dit *des paris*, qui vaut tout au plus contre le *fatalisme mahométan*, et qu'on s'étonne de retrouver dans *Le Devoir* (p. 5). M. Fouillée en a fait justice. (*Liberté et Déterminisme*, p. 15.)

Toutefois une pareille circonstance ne pourrait le décider qu'à l'une ou à l'autre des actions *faciles* parmi celles qu'il lui est loisible d'accomplir, par exemple d'aller au théâtre, mais nullement à celle que j'ai nommée en dernier lieu, d'aller courir les aventures dans le monde; pour cela un *motif de contradiction* serait beaucoup trop faible. — Telle est encore l'erreur de beaucoup de gens, qui, tenant à la main un pistolet chargé, s'imaginent qu'il est en leur pouvoir de se tuer en le déchargeant. Pour l'accomplissement d'un acte semblable, le moyen mécanique d'exécution est ce qu'il y a de moins important. La condition capitale est l'intervention d'un motif d'une force écrasante, et par là même fort rare, possédant la puissance énorme qui est nécessaire pour contrebalancer en nous l'amour de la vie, ou plus exactement la crainte de la mort. Ce n'est qu'après qu'un pareil motif est entré en jeu, que l'on *peut* se décider vraiment, et alors il le *faut*, — à moins qu'il ne se présente un motif opposé plus puissant encore, si toutefois il peut en exister de tel.

Je peux faire ce que je veux : je peux, si je veux, donner aux pauvres tout ce que je possède, et devenir pauvre moi-même — si je veux ! — Mais il n'est pas en mon pouvoir de le vouloir, parce que les motifs opposés ont sur moi beaucoup trop d'empire. Par contre, si j'avais un autre carac-

lère, et si je poussais l'abnégation jusqu'à la sainteté, alors je pourrais vouloir pareille chose : mais alors aussi je ne pourrais pas m'empêcher de la faire, et je la ferais *nécessairement*. — Tout cela s'accorde parfaitement avec le témoignage de la conscience « je peux faire ce que je veux », où aujourd'hui encore quelques philosophâtres sans cervelle s'imaginent trouver la preuve du libre arbitre<sup>1</sup>, et qu'ils font valoir en conséquence comme une vérité de fait que la conscience atteste. Parmi ces derniers se distingue M. Cousin, qui mérite sous ce rapport une mention honorable, puisque dans son *Cours d'Histoire de la Philosophie*, professé en 1819-1820, et publié par Vacherot, 1841, il enseigne que le libre arbitre est le fait le plus certain dont témoigne la conscience (vol. I, p. 19, 20) ; et il blâme Kant de n'avoir démontré la liberté que par la loi morale, et de l'avoir énoncée comme un postulat, tandis qu'en vérité elle est un fait : « Pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater ? » (Page 50). « La liberté est un fait, et non une croyance » (Ibid.). — D'ailleurs il ne manque pas

1. Maine de Biran, Fénelon, Bossuet, et même Descartes « notre grand Descartes, le fondateur de la philosophie subjective, » comme l'appelle quelque part Schopenhauer, ont admis la liberté d'indifférence comme un fait attesté par la conscience. Schopenhauer finira par reconnaître que la conscience de la spontanéité implique un acte libre, mais il le placera en dehors du temps (p. 485).

non plus en Allemagne d'ignorants, qui, jetant au vent tout ce que de grands penseurs ont dit à ce sujet depuis deux cents ans et se targuant du témoignage de la conscience tel qu'il a été analysé plus haut (témoignage qu'ils interprètent à faux, de même que le vulgaire en général), préconisent le libre arbitre comme une vérité de fait. Et cependant je leur fais peut-être tort; car il se peut qu'ils ne soient pas aussi ignorants qu'ils le paraissent, mais seulement qu'ils aient bien faim, et que, dans l'espoir d'un morceau de pain très-sec, ils enseignent tout ce qui pourra être bien vu par un haut ministère <sup>1</sup>.

Ce n'est nullement une métaphore, ni une hyperbole, mais seulement une vérité bien simple et bien élémentaire, que, de même qu'une bille

1. « Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire, même Kant, ont déjà enseigné avant moi la détermination rigoureuse des actes. Cela n'empêche point que nos dignes professeurs de philosophie parlent du libre arbitre comme d'une chose dont on ne doute plus. Mais enfin, je le demande à ces messieurs, pourquoi s'imaginent-ils que ces grands hommes que je viens de nommer ont, par un bienfait de la nature, paru sur la terre? Pour qu'ils puissent, *eux*, vivre de la philosophie, — n'est-ce pas?..... » — (Dissertation sur le Quadruple Principe, etc.. .) — « Une seconde classe de gens qui vivent du besoin métaphysique de l'homme, ce sont ceux qui vivent de la philosophie. On les appelait chez les Grecs sophistes; chez les modernes, ce sont les professeurs de philosophie. Mais il arrive rarement que ceux qui vivent *de* la philosophie vivent *pour* la philosophie. » (*Welt als Wille*, t. II, chap. 17; passage traduit par M. Ribot, p. 28 de l'ouvr. cité.)

sur un billard ne peut entrer en mouvement, avant d'avoir reçu une impulsion, ainsi un homme ne peut se lever de sa chaise, avant qu'un motif ne l'y détermine : mais alors il se lève d'une façon aussi nécessaire et aussi inévitable que la boule se meut après avoir reçu l'impulsion. Et s'attendre à ce qu'un homme agisse de quelque manière, sans qu'aucun intérêt ne l'y sollicite, c'est comme si j'allais m'imaginer qu'un morceau de bois pût se mettre en mouvement pour venir vers moi, sans être tiré par une corde <sup>1</sup>. Celui qui soutenant cette théorie dans une société rencontrerait une contradiction obstinée, se tirerait d'affaire de la façon la plus expéditive en priant un tiers de s'écrier tout à coup d'une voix forte et convaincue : « Le plafond s'écroule ! » et les contradicteurs devraient bien vite se ranger à son opinion, et confesser qu'un motif peut être aussi puissant pour faire fuir des gens hors d'une maison que la cause mécanique la plus efficace.

L'homme, en effet, ainsi que tous les objets de l'expérience, est un phénomène dans l'espace et dans le temps, et comme la loi de la causalité vaut à *priori* pour tous les phénomènes, et par suite

1. Toutes les comparaisons de ce genre pèchent par la base : elles reposent sur une confusion systématique entre les causes efficientes et les causes finales. (V. *suprà*, p. 62.)

ne souffre pas d'exception, l'homme doit aussi être soumis à cette loi. C'est cette vérité que proclame la raison pure à *priori*, que confirme l'analogie qui persiste dans toute la nature, que l'expérience de tous les jours démontre à chaque instant, pourvu qu'on ne se laisse pas tromper par l'apparence. Ce qui produit l'illusion c'est que, tandis que les êtres de la nature, s'élevant de degré en degré, deviennent de plus en plus compliqués, et que leur réceptivité, naguère purement mécanique, se perfectionne graduellement jusqu'à devenir chimique, électrique, excitable, sensible, et s'élève enfin jusqu'à la réceptivité intellectuelle et rationnelle, la nature des causes influentes doit en même temps suivre cette gradation d'un pas égal, et se modifier à chaque degré en rapport avec l'être qui doit subir leur action ; c'est pourquoi aussi les causes paraissent de moins en moins palpables et matérielles, de sorte qu'à la fin elles ne sont plus visibles à l'œil, mais seulement accessibles à la raison, qui, dans chaque cas particulier, les présuppose avec une confiance inébranlable et les découvre aussi après les recherches suffisantes. Car ici les causes agissantes se sont élevées à la hauteur de simples pensées, qui se trouvent en lutte avec d'autres pensées, jusqu'à ce que la plus puissante porte le premier coup et mette la volonté en mouvement ; toutes opérations qui se poursui-

vent avec la même nécessité dans l'enchaînement causal, que lorsque des causes purement mécaniques, dans une liaison compliquée, agissent à l'encontre les unes des autres, et que le résultat calculé d'avance arrive immanquablement. Cette exception apparente aux lois de la causalité, résultant de l'invisibilité des causes, paraît se produire aussi bien dans le cas des petites balles de liège électrisées qui sautent dans toutes les directions sous la cloche de verre, que dans celui des mouvements humains : seulement, ce n'est pas à l'œil qu'il appartient de juger, mais à la raison.

Si l'on admet le libre arbitre, chaque action humaine est un miracle inexplicable, un effet sans cause. Et si l'on essaie de se représenter cette liberté d'indifférence, on se convaincra bientôt qu'en présence d'une telle notion la raison est absolument paralysée : les formes mêmes de l'entendement y répugnent. Car le principe de raison suffisante, le principe de la détermination universelle et de la dépendance mutuelle des phénomènes, est la forme la plus générale de notre entendement, laquelle, suivant la diversité des objets qu'il considère, revêt elle-même des aspects fort différents<sup>1</sup>. Mais ici il faut que nous nous figurions quelque chose qui détermine sans être déterminé, qui ne dépende de rien, mais dont

1. Voyez la note de la page 53.

d'autres choses dépendent, qui, sans nécessité et par suite sans raison, produit actuellement A, tandis qu'il pourrait aussi bien produire B, ou C, ou D, et cela dans des circonstances identiques, c'est-à-dire sans qu'il y ait à présent rien en A, qui puisse lui faire donner la préférence sur B (car ce serait là un motif, et par conséquent une cause), pas plus que sur C ou sur D. Nous sommes ramenés ici à la notion indiquée dès le commencement de ce travail (p. 11), celle du *hasard absolu*. Je le répète : une telle notion paralyse complètement l'esprit, à supposer même qu'on réussisse à la lui faire concevoir.

Il convient maintenant de nous rappeler ce qu'est une cause en général : *La modification antécédente qui rend nécessaire la modification conséquente* <sup>1</sup>. Jamais aucune cause au monde ne tire son effet entièrement d'elle-même, c'est-à-dire ne le crée *ex nihilo* <sup>2</sup>. Il y a toujours une matière sur laquelle elle s'exerce, et elle ne fait qu'occasionner à un moment, en un lieu, et sur un être

1. La définition scolastique : « *Per causam intelligo id quo sublato tollitur effectus,* » a le défaut de s'appliquer aussi bien aux conditions d'un fait qu'à sa cause.

2. Il est assez remarquable que ceux qui nient la création et soutiennent l'*aséité* du monde, nient aussi le libre arbitre : Spinoza, les matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, Schopenhauer (*V. infra*, p. 144) sont dans ce cas. — L'analogie profonde qui existe entre l'acte créateur de la toute-puissance divine et l'acte libre de la volonté humaine, a

donnés, une modification qui est toujours conforme à la nature de cet être, et dont la *possibilité* devait donc préexister en lui. Par conséquent chaque effet est la résultante de deux facteurs, un intérieur et un extérieur : l'énergie naturelle et originelle de la matière sur laquelle agit la force en question, et la cause déterminante, qui oblige cette énergie à se réaliser, en passant de la puissance à l'acte. Cette énergie primitive est présumée par toute idée de causalité et par toute explication qui s'y rapporte ; aussi une explication de ce genre, quelle qu'elle soit, n'explique jamais tout, mais laisse toujours en dernière analyse quelque chose d'inexplicable. C'est ce que nous constatons à chaque instant dans la physique et la chimie. L'explication des phéno-

été marquée en ces termes par Cousin : « L'homme ne tire point du néant l'action qu'il n'a pas faite encore et qu'il va faire, il la tire de la puissance très-réelle qu'il a de la faire. La création divine est de la même nature. Dieu en créant l'univers ne le tire pas du néant, qui n'existe pas, qui est un pur mot, il le tire de lui-même, de cette puissance de causation et de création dont nous possédons une faible partie, etc. » (*Cours de l'Hist. de la Phil. moderne*, t. I, p. 100 sqq.) Telle n'est pas l'opinion de M. Vacherot, pour qui l'idée de la création est d'autant plus obscure qu'elle ne rappelle aucune vérité d'expérience. « Le plus inintelligible des mystères, c'est la création *ex nihilo*... Et cela est tout simple : pour qu'une explication, si hypothétique qu'elle soit, devienne intelligible, il faut qu'elle se fonde sur une analogie quelconque. Or il n'est aucune opération... qui puisse éveiller dans l'esprit l'idée de la création *ex nihilo*. » (*Revue des Deux-Mondes* du 1<sup>er</sup> septembre 1876.)

mènes, c'est-à-dire des effets, ainsi que les raisonnements qui ramènent ces phénomènes à leur source dernière, présupposent toujours l'existence de certaines forces naturelles. Une force naturelle considérée en elle-même n'est soumise à aucune explication, mais elle est le principe de toute explication. De même, elle n'est non plus soumise en elle-même à aucune causalité, mais elle est précisément *ce qui donne à chaque cause la causalité*, c'est-à-dire la possibilité de produire son effet. Elle-même est le *substratum* commun de tous les effets de cette espèce, et est présente dans chacun d'eux. C'est ainsi que les phénomènes magnétiques peuvent être ramenés à une force originelle, appelée électricité. L'explication ne peut pas aller plus loin : elle ne donne que les conditions sous lesquelles une pareille force se manifeste, c'est-à-dire les causes qui *provoquent son activité*. Les explications de la mécanique céleste présupposent toutes comme force primitive la gravitation, en vertu de laquelle les causes individuelles, qui déterminent la marche des corps célestes, exercent leur action. Les explications de la chimie présupposent les forces cachées, qui se manifestent, en tant qu'affinités électives, d'après certains rapports stœchiométriques, et sur lesquelles reposent en dernière analyse tous les effets qui, appelés par des causes que l'on détermine à l'avance, entrent

en jeu avec une exactitude rigoureuse. Ainsi encore les explications de la physiologie présupposent la force vitale, qui réagit dans les phénomènes vitaux sous l'influence d'excitations spéciales, intérieures et extérieures. Il en est de même pour toutes les sciences. Il n'est point jusqu'aux causes dont s'occupe la science si claire de la mécanique, comme la poussée et la pression, qui ne présupposent l'impenétrabilité, la cohésion, la rigidité, la dureté, l'inertie, la pesanteur, l'élasticité, propriétés naturelles des corps qui dérivent des forces irréductibles dont nous avons parlé plus haut. Il s'en suit que les causes en général ne déterminent jamais que le *quando* et le *ubi* des manifestations de certaines forces originelles, impénétrables, sans lesquelles elles n'existeraient pas en tant que causes, c'est-à-dire en tant que forces actives, produisant nécessairement certains effets particuliers.

Ce qui est vrai des causes dans le sens le plus étroit du mot, ainsi que des excitations, l'est également des motifs, puisque la motivation ne diffère pas essentiellement de la causation en général, mais n'en est qu'une forme particulière, à savoir la causation qui opère par l'intermédiaire de l'entendement. Ici encore la cause ne fait que provoquer la manifestation d'une force irréductible à des forces plus simples, et qu'il faut admettre

comme un fait premier et inexplicable, laquelle, portant le nom de *volonté*<sup>1</sup>, se distingue des autres forces de la nature en ce qu'elle ne se fait pas seulement sentir à nous par le dehors, mais, grâce à la conscience, nous est aussi connue par le dedans et immédiatement. Ce n'est qu'avec la présupposition qu'une telle volonté existe, et, dans chaque cas particulier, qu'elle a une nature déterminée, que les causes dirigées sur elle, appelées ici motifs, peuvent exercer leur action. Cette nature spéciale et individuellement déterminée de la volonté, en vertu de laquelle sa réaction sous l'influence de motifs identiques diffère d'un homme à l'autre, constitue ce qu'on appelle le *caractère* de chacun, et même (parce qu'il n'est pas connu à *priori*, mais seulement à la suite de l'expérience), son *caractère empirique*. C'est la *nature* de ce caractère qui détermine le mode d'action particulier des différents motifs sur chaque individu donné. Car il est à la base de tous les effets que les motifs provoquent, comme les forces naturelles générales sont à l'origine des effets

1. « Mais si on se pose cette question dernière : « Cette volonté qui se manifeste dans le monde et par le monde, qu'est-elle absolument et en elle-même ? » *Il n'y a aucune réponse possible à cette question*, puisque être connu est en contradiction avec être en soi et que tout ce qui est connu est par là-même phénomène. » (*Welt als Wille*, t. II, ch. 25 — Cité par M. Ribot, p. 92).

produits par les causes prises dans le sens le plus étroit du mot, comme la force vitale est à la source des phénomènes produits par les excitations. Et de même que toutes les forces de la nature, il est, lui aussi, primitif, inaltérable, impénétrable. Chez les animaux, il varie d'espèce à espèce; chez les hommes, d'individu à individu. Ce n'est que dans les animaux supérieurs les plus intelligents que se montre déjà un caractère individuel nettement défini, au dessus duquel le caractère général de l'espèce se révèle toujours encore comme dominant.

Le caractère de l'homme est : 1° Individuel : il diffère d'individu à individu. Sans doute, les traits généraux du caractère spécifique forment la base commune de tous, et c'est pourquoi certaines qualités principales se retrouvent chez tous les hommes. Mais il y a là une telle différence dans le plus et le moins, dans la combinaison des qualités et leur modification les unes par les autres, que la dissemblance morale des caractères peut être considérée comme égale à celle des facultés intellectuelles, ce qui veut beaucoup dire, — et que toutes les deux sont incomparablement plus considérables que les inégalités corporelles entre un géant et un nain, entre Apollon et Thersite. C'est pourquoi l'action d'un même motif varie tant d'un homme à un autre, de même que la lumière du soleil blanchit

la cire et noircit le chlorure d'argent, et que la chaleur ramollit la cire, mais durcit l'argile. C'est pourquoi encore la connaissance des motifs ne suffit pas pour prédire l'action qui doit en résulter : il faut en outre la connaissance exacte du caractère qu'ils sollicitent.

2° Le caractère de l'homme est *empirique*. Par l'expérience seule on apprend à le connaître, non-seulement tel qu'il est dans autrui, mais tel qu'il est en nous-mêmes. Aussi n'est-on pas moins souvent désillusionné sur son propre compte que sur celui des autres, lorsque l'on découvre qu'on ne possède pas telle ou telle qualité, par exemple la justice, le désintéressement, la bravoure, au même degré qu'on le supposait, avec trop de complaisance pour soi. Dans le cas d'un choix difficile qui se trouve soumis à notre volonté, notre résolution finale reste pour nous-mêmes un secret, comme la résolution d'une personne étrangère, aussi longtemps que nous ne nous sommes pas décidés : tantôt nous pensons qu'elle inclinera d'un côté, tantôt de l'autre, selon que tel ou tel motif est présenté plus immédiatement à la volonté par l'entendement, et qu'il essaie au moment même sa force sur elle : c'est alors que cette pensée « je peux faire ce que je veux » nous offre l'apparence trompeuse d'une affirmation du libre arbitre. Enfin le motif le plus fort fait valoir définitivement son droit sur la vo-

lonté; et le choix tombe souvent autrement que nous ne supposons d'abord. Par suite, nul ne peut savoir comment un autre homme, ni même comment lui en personne agira dans une circonstance déterminée, avant qu'il ne s'y soit trouvé. Ce n'est qu'après une épreuve subie qu'il peut être certain des autres et de lui-même. Mais alors il peut l'être en toute sécurité : l'amitié éprouvée, des serviteurs éprouvés, sont les choses les plus sûres du monde <sup>1</sup>. En général, nous traitons un homme qui nous est exactement connu, comme toute chose, dont nous avons déjà appris à connaître les qualités, et nous prévoyons avec assurance, dans l'avenir, ce qu'il nous est permis ou non d'attendre de lui. Celui qui a fait une fois telle chose, agira encore de même le cas échéant, en bien comme en mal. Aussi celui qui a besoin d'une aide considérable, extraordinaire, s'adressera-t-il de préférence à un homme ayant donné des preuves de sa grandeur d'âme : et celui qui veut apostropher un meurtrier, jettera les yeux sur les gens qui ont déjà trempé leurs mains dans le sang. D'après le récit d'Hérodote (VII, 164), Gélon de Syracuse, se trouvant dans la nécessité de confier une très-forte somme à un homme pour la porter à l'étranger, choisit à cet effet Kadmos, qui avait donné jadis un

1. M<sup>me</sup> Necker a écrit dans le même esprit : « La probité reconnue est le plus sûr de tous les serments. »

témoignage éclatant d'une loyauté et d'une bonne foi rares et même inouïes. Sa confiance fut pleinement justifiée. — Pareillement, ce n'est que par l'expérience, et à mesure que l'occasion s'en présente, que notre connaissance de nous-mêmes s'approfondit, et c'est sur elle que repose notre confiance ou notre méfiance en nos propres moyens. Selon que dans un cas nous avons montré de la réflexion, du courage, de la loyauté, de la discrétion, de la délicatesse, ou toute autre qualité que pouvaient réclamer les circonstances, — ou que nous avons donné la preuve de l'absence de ces qualités, cette connaissance plus intime avec nous-mêmes nous inspire de la satisfaction ou du mécontentement touchant notre propre nature. Ce n'est que la connaissance exacte de son caractère empirique qui donne à l'homme ce qu'on appelle le *caractère acquis* : celui-là le possède, qui connaît exactement ses qualités personnelles, les bonnes comme les mauvaises, et voit par là sûrement ce qu'il peut ou ne peut pas attendre et exiger de lui-même. Il joue dès lors son rôle, que naguère, au moyen de son caractère empirique, il ne faisait que *naturaliser* (réaliser), — avec art et méthode, fermeté et convenance, sans jamais, comme on dit, se départir de son caractère, ce qui n'arrive qu'à ceux qui entretiennent quelque illusion sur leur propre compte.

3° Le caractère de l'homme est invariable : il reste le même pendant toute la durée de sa vie. Sous l'enveloppe changeante des années, des circonstances où il se trouve, même de ses connaissances et de ses opinions, demeure, comme l'écrevisse sous son écaille, l'homme identique et individuel, absolument immuable et toujours le même. Ce n'est que dans sa direction générale et dans sa *matière* que son caractère éprouve des modifications apparentes, qui résultent des différences d'âges, et des besoins divers qu'ils suscitent. *L'homme même* ne change jamais : comme il a agi dans un cas, il agira encore, si les mêmes circonstances se présentent (en supposant toutefois qu'il en possède une connaissance exacte). L'expérience de tous les jours peut nous fournir la confirmation de cette vérité : mais elle semble le plus frappante, quand on retrouve une personne de connaissance après vingt ou trente années, et qu'on découvre bientôt qu'elle n'a rien changé à ses procédés d'autrefois. — Sans doute plus d'un niera en paroles cette vérité : et cependant dans sa conduite il la présuppose sans cesse, par exemple quand il refuse à tout jamais sa confiance à celui qu'il a trouvé une seule fois malhonnête, et, inversement, lorsqu'il se confie volontiers à l'homme qui s'est un jour montré loyal. Car c'est sur elle que repose la possibilité de toute connaissance des hommes, ainsi

que la ferme confiance que l'on a en ceux qui ont donné des marques incontestables de leur mérite. Et même lorsqu'une pareille confiance nous a trahis une fois, nous ne disons jamais : « le caractère d'un tel a changé », mais : « je me suis abusé sur son compte. » C'est en vertu de ce même principe que lorsque nous voulons juger de la valeur morale d'une action, nous cherchons avant tout à connaître avec certitude le motif qui l'a inspirée, et qu'alors notre louange ou notre blâme ne porte pas sur le motif, mais sur le caractère qui s'est laissé déterminer par lui, en tant que second facteur de cette action, et le seul qui soit inhérent à l'homme. — C'est pourquoi aussi l'honneur véritable (non pas l'honneur chevaleresque, qui est celui des fous), une fois perdu, ne se retrouve jamais, mais que la tache d'une seule action méprisable reste attachée à l'homme, et, comme on dit, le stigmatise. De là le proverbe : « Voleur un jour, volera toujours. » — De même encore, si dans quelque affaire d'État importante il a été jugé nécessaire de recourir à la trahison, et partant de récompenser le traître dont on a employé les services, une fois le but atteint, la prudence commande d'éloigner cet homme, parce que les circonstances peuvent changer, tandis que son caractère ne le peut pas. — Pour le même motif, on sait que le plus grave défaut d'un auteur

dramatique est que ses caractères ne se soutiennent pas, c'est-à-dire qu'ils ne soient pas tracés d'un bout à l'autre comme ceux que nous ont représentés les grands poètes, avec la constance et l'inflexible logique qui président au développement d'une force naturelle (je l'ai prouvé par un exemple emprunté à Shakespeare, *Parerga*, V, 2, § 118, p. 196 de la 1<sup>re</sup> édition). — C'est encore sur cette vérité que repose la possibilité de la conscience morale, qui nous reproche jusque dans la vieillesse les méfaits de notre jeune âge. C'est ainsi, par exemple, que J.-J. Rousseau, après plus de quarante ans, se rappelait avec douleur avoir accusé la servante Marion d'un vol, dont il était lui-même l'auteur. Cela n'est explicable qu'en admettant que le caractère soit resté invariable dans l'intervalle; puisque au contraire les plus ridicules méprises, la plus grossière ignorance, les plus étonnantes folies de notre jeunesse ne nous font pas honte dans l'âge mûr; car tout cela a changé, c'était l'affaire de l'intelligence, nous sommes revenus de ces erreurs, et nous les avons mises de côté depuis longtemps comme nos habits de jeunes hommes. — De là découle encore ce fait, qu'un homme, même quand il a la connaissance la plus claire de ses fautes et de ses imperfections morales, quand il les déteste même, quand il prend la plus ferme résolution de s'en corriger, ne se

corrige néanmoins jamais complètement ; bientôt, malgré de sérieuses résolutions, malgré des promesses sincères, il s'égaré de nouveau, quand l'occasion s'en présente, sur le même sentier qu'auparavant, et s'étonne lui-même quand on le surprend à mal faire <sup>1</sup>. Sa *connaissance* seule peut être redressée : on peut arriver à lui faire comprendre que tels ou tels moyens, qu'il employait autrefois, ne conduisent pas à son but, ou lui procurent plus de dommage que de profit : alors il change de moyens, mais non de but. C'est là le principe du système pénitencier américain : il ne se propose pas d'améliorer le caractère, le cœur même du coupable, mais plutôt de rétablir l'*ordre* dans sa tête, et de lui montrer que ces mêmes fins, qu'il poursuit nécessairement en vertu de sa nature et de son caractère, lui coûteront à atteindre beaucoup plus de difficulté, de fatigue, et de danger, sur le chemin de la malhonnêteté suivi par lui jusque-là, que sur la voie de la probité, du travail et de la tempérance. En général ce n'est que jusqu'à la région de la *connaissance* que s'étend la sphère de toute amélioration possible et de tout

**1.** Les poètes anciens ont souvent exprimé cette vérité, mais aucun ne l'a fait avec autant de vigueur que Perse (V, 159) :

Nam et luctata canis nodum abripit : attamen illi  
Quum fugit, a collo trahitur pars longa catenæ.

ennoblissement de l'âme. Le caractère est invariable, l'action des motifs fatale : mais ils doivent avant d'agir passer par l'entendement, qui est le *medium* des motifs. Or celui-ci est susceptible à des degrés infinis des perfectionnements les plus divers et d'un redressement incessant : c'est là le but même vers lequel tend toute éducation. La culture de l'intelligence, enrichie de connaissances et de vues de toute sorte, dérive son importance de ce que des motifs d'ordre supérieur, auxquels sans cette culture l'homme ne serait pas accessible, peuvent se frayer ainsi un chemin jusqu'à sa volonté. Aussi longtemps que l'homme ne pouvait pas *comprendre* ces motifs, ils étaient pour sa volonté comme s'ils n'existaient pas. C'est pourquoi, les circonstances extérieures restant identiques, la position d'un homme relativement à une résolution possible peut être fort différente la seconde fois de ce qu'elle était la première : il peut, pendant l'intervalle, être devenu capable de concevoir les mêmes circonstances d'une façon plus exacte et plus complète, et c'est ainsi que des motifs, auxquels il était autrefois inaccessible, peuvent l'influencer aujourd'hui. Dans ce sens les scolastiques disaient très-justement : « *Causa finalis* (le but, le motif) *movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.*.. (Le motif meut [la volonté] non d'après ce qu'il est en soi mais

seulement en tant qu'il est connu.) Mais aucune influence morale ne peut avoir pour résultat d'autre redressement que celui de la connaissance et l'entreprise de vouloir corriger les défauts du caractère d'un homme par des discours et des sermons de morale, et de transformer ainsi sa nature même et sa propre moralité, n'est pas moins chimérique que celle de changer le plomb en or en le soumettant à une influence extérieure, ou d'amener un chêne, par une culture très-soignée, à produire des abricots <sup>1</sup>.

Cette invariabilité fondamentale du caractère se trouve déjà affirmée comme un fait indubitable dans Apulée (*Oratio de Magiâ*), où, se défendant de l'accusation de magie, il en appelle à son caractère bien connu, et s'exprime ainsi <sup>2</sup> : « La moralité d'un homme est le plus sûr témoignage, et si quelqu'un a constamment persévéré dans la vertu ou dans le mal, ce doit être le plus fort argument de toute poursuite ou de toute justification <sup>2</sup>. »

1. Théognis : ἀλλὰ διδάσκων — οὐποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ ἄγαθον. — Schopenhauer citait encore souvent le mot de Sénèque : *Velle non discitur*. Il est vrai qu'on pourrait lui répondre avec le même philosophe : *Non dat natura virtutem : ars est bonum fieri*.

2. *Certum indicium cujusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi*. — Trad. de M. Bétolaud.

4° Le caractère individuel est inné : il n'est pas une œuvre d'art <sup>1</sup>, ni le produit de circonstances fortuites, mais l'ouvrage de la nature elle-même. Il se manifeste d'abord chez l'enfant, et montre dès lors en petit ce qu'il doit être en grand. C'est pourquoi deux enfants, soumis à une même éducation et à l'influence d'un même entourage, ne tardent pas cependant à révéler le plus clairement possible deux caractères essentiellement distincts : ce sont les mêmes qu'ils auront un jour étant vieillards. Dans ses traits généraux, le caractère est même héréditaire, mais du côté du père seulement, l'intelligence par contre venant de la mère : sur ce point, je renvoie au chapitre 45 de mon ouvrage capital <sup>2</sup> (*Welt als Wille*).

De cette explication de l'essence du caractère individuel, il résulte sans doute que les vertus et les vices sont choses innées. Cette vérité peut paraître choquante à plus d'un préjugé et à plus d'une philosophie de vieilles commères <sup>3</sup>, jalouse de ménager les prétendus intérêts pratiques, c'est-à-

1. Les Stoïciens anciens et modernes ont mille fois répété que l'homme est *artifex vitæ, artifex sui*, « l'ouvrier de sa nature morale, et l'artisan de son bonheur ou de son malheur ici-bas. »

2. Schopenhauer aimait à se citer lui-même comme un exemple à l'appui de cette théorie, du reste sans valeur. (V. Ribot, ouvr. cit., p. 11.)

3. *Rockenphilosophie*, mot à mot, *philosophie de quenouilles*.

dire ses idées mesquines, étroites, et ses vues bornées d'écoles primaires ; mais telle était déjà la conviction du père de la morale, Socrate, qui, selon le témoignage d'Aristote (*Ethica magna*, 1,9), prétendait « qu'il ne dépend pas de nous d'être bons ou méchants. » Les raisons qu'Aristote invoque contre cette thèse sont manifestement mauvaises ; d'ailleurs il partage lui-même sur ce point l'opinion de Socrate, et il l'exprime de la façon la plus claire dans l'*Éthique à Nicomaque* (vi, 11) : « Tout le monde croit que chacune des qualités morales que nous possédons se trouve en quelque mesure en nous par la seule influence de la nature. Ainsi, nous sommes disposés à devenir équitables et justes, sages et courageux, et à développer d'autres vertus, dès le moment de notre naissance. » (*Trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.*)

Et si l'on considère l'ensemble des vertus et des vices tels qu'Aristote les a résumés en un rapide tableau dans son ouvrage « *De virtutibus et vitiis*, » on reconnaîtra que tous, supposés existant chez des hommes réels, ne peuvent être pensés que comme des qualités innées, et ne sauraient être *vrais* que comme tels : par contre, s'ils étaient nés de la réflexion et acceptés par la volonté, ils ressembleraient, à vrai dire, à une sorte de comédie, ils seraient *faux*, et par suite on ne pourrait compter aucunement ni sur leur persis-

tance, ni sur leur durée, sous la pression variable des circonstances. Il en est de même de cette vertu chrétienne de l'amour, *caritas*, ignorée d'Aristote comme de tous les anciens. Comment se pourrait-il que la bonté infatigable d'un homme, aussi bien que la perversité incorrigible, profondément enracinée de tels autres, le caractère d'un Antonin, d'un Adrien, d'un Titus, d'une part, et celui de Caligula, de Néron, de Domitien de l'autre, fussent en quelque sorte nés du dehors, l'ouvrage de circonstances fortuites, ou une pure affaire d'intelligence et d'éducation ! Sénèque ne fut-il pas le précepteur de Néron ? — C'est bien plutôt dans le caractère inné, ce noyau véritable de l'homme moral tout entier, que résident les germes de toutes ses vertus et de tous ses vices. Cette conviction naturelle à tout homme sans préjugés guidait déjà la plume de Velleius Paterculus, quand il écrivait les lignes suivantes sur Caton (II, 35) : « Caton était l'image de la vertu même. Plus semblable aux Dieux qu'aux hommes, par sa droiture et par son génie, il ne fit jamais le bien pour paraître le faire, mais *parce qu'il lui était impossible de faire autrement* <sup>1</sup>. » (Trad. française de M. Herbet.)

---

1. « Ce passage tend à devenir peu à peu une arme régulière dans l'arsenal des déterministes, honneur auquel

Au contraire, dans l'hypothèse du libre arbitre, la vertu et le vice, ou plus généralement ce fait, que deux hommes semblablement élevés, dans des circonstances tout à fait pareilles, et soumis aux mêmes influences, peuvent agir tout différemment, voire même de deux façons diamétralement opposées, sont des choses dont il est absolument impossible de se rendre compte. La dissemblance effective, originelle, des caractères, est inconciliable avec la supposition d'un libre arbitre consistant en ce que tout homme, dans quelque position qu'il se trouve, puisse agir également bien de deux façons opposées. Car alors il faudrait qu'à l'origine son caractère fût une *tabula rasa*, comme l'est l'intelligence d'après Locke, et n'eût d'inclination innée ni dans un sens, ni dans un autre; parce que toute tendance primitive supprimerait déjà le parfait équilibre, tel qu'on se le figure dans l'hypothèse de la

le bon vieil historien, il y a dix-huit cents ans, n'avait certainement jamais rêvé. Hobbes l'a relevé le premier, et après lui Priestley. Ensuite Schelling l'a reproduit, à la p. 478 de sa dissertation sur la liberté, dans une traduction légèrement faussée au profit de sa thèse; c'est pour cela qu'il ne cite pas le nom de Velleius Paterculus, mais se contente de dire, avec autant de réserve que de majesté: « un Ancien ». Enfin je n'ai pu m'empêcher de le citer à mon tour, puisqu'il est véritablement ici à sa place. » (Note de Schopenhauer.) — Schopenhauer fait un étrange abus de la méthode des théologiens, qui s'appuient sur des autorités et non sur des faits; seulement il prend ses autorités un peu partout, à la différence des théologiens qui n'en admettent ou ne prétendent en admettre que de respectables.

liberté d'indifférence. Avec cette hypothèse, ce n'est donc pas dans le *subjectif* que peut résider la cause de la différence indiquée plus haut entre les manières d'agir des différents hommes; encore moins serait-ce dans l'*objectif*, car alors ce seraient les objets extérieurs qui détermineraient nos actions, et la prétendue liberté serait entièrement abolie. Il resterait encore une dernière issue : ce serait de placer l'origine de cette grande divergence constatée entre les façons d'agir des hommes dans une région moyenne entre le sujet et l'objet, en lui assignant pour origine les diverses manières dont l'objet est perçu et compris par le sujet, c'est-à-dire les divergences entre les jugements et les opinions des hommes. Mais alors toute la moralité reviendrait à la connaissance vraie ou fausse des circonstances présentes, ce qui réduirait la différence morale de nos façons d'agir à une simple différence de rectitude entre nos jugements, et ramènerait la morale à la logique. — Enfin les partisans du libre arbitre peuvent essayer encore d'échapper à ce difficile dilemme, en disant : « Il n'existe pas de différence *originelle* entre les caractères, mais une pareille différence est bientôt produite par l'action des circonstances extérieures, les impressions du dehors, l'expérience personnelle, les exemples, les enseignements, etc. ; et lorsque de cette manière le caractère individuel

s'est une fois définitivement fixé, on peut ensuite expliquer par la différence des caractères la différence des actions. » A cela on répond : 1° que dans cette hypothèse le caractère devrait se former très-tard, — tandis qu'il est de fait qu'on le reconnaît déjà chez les enfants, — et que la plupart des hommes mourraient *avant d'avoir acquis un caractère*; 2° que toutes ces circonstances extérieures, dont le caractère de chacun serait le résultat, sont tout à fait indépendantes de nous, et se trouvent, quand le hasard, ou, si l'on veut, la Providence les amène, complètement déterminées dans leur nature. Si donc le caractère était le produit de ces circonstances, et que le caractère fût la source de la différence des façons d'agir, on voit que toute responsabilité morale serait absolument supprimée, puisqu'il est manifeste que nos actions seraient en dernière analyse l'œuvre du hasard ou de la Providence. Nous voyons donc, dans l'hypothèse du libre arbitre, l'origine de la différence morale entre les actions humaines et par suite l'origine du vice et de la vertu, en même temps que le fondement de la responsabilité, flotter en l'air sans point d'appui, et ne trouver nulle part la moindre petite place où pousser des racines dans le sol. Il en résulte que cette supposition, quelque attrait qu'elle puisse exercer au premier abord sur une intelligence peu cultivée, est pourtant au fond

tout autant en contradiction avec nos convictions morales, qu'avec le principe fondamental que domine tout notre entendement (le principe de raison suffisante), comme il a été démontré plus haut.

La nécessité avec laquelle les motifs, ainsi que toutes les causes en général, exercent leur action, n'est donc pas une doctrine qui ne repose sur rien. Nous avons maintenant appris à connaître le fait qui lui sert de base, le sol même sur lequel elle s'appuie, je veux dire le caractère inné et individuel. De même que chaque effet dans la nature inorganique est le produit nécessaire de deux facteurs, qui sont d'une part la force naturelle et primitive dont l'essence se révèle en lui, et de l'autre la cause particulière qui provoque cette manifestation; ainsi chaque action d'un homme est le produit nécessaire de son caractère, et du motif entré en jeu. Ces deux facteurs étant donnés, l'action résulte inévitablement. Pour qu'une action différente pût se produire, il faudrait qu'on admît l'existence d'un motif différent ou d'un autre caractère. Aussi l'on pourrait prévoir, et même calculer d'avance avec certitude chaque action, si le caractère n'était pas très-difficile à déterminer exactement, et si les motifs ne restaient pas souvent cachés, et toujours exposés aux contre-coups d'autres motifs <sup>1</sup>, qui seuls peuvent pénétrer dans la sphère

1. Les motifs moraux.

de la pensée humaine, et sont incapables d'agir sur tout autre être que sur l'homme. Par le caractère inné de chaque homme, les fins en général vers lesquelles il tend invariablement, sont déjà déterminées dans leur essence : les moyens auxquels il a recours pour y parvenir sont déterminés tantôt par les circonstances extérieures, tantôt par la compréhension et par la vue qu'il en a, vue dont la justesse dépend à son tour de son intelligence et de la culture qu'elle possède. Comme résultat final, nous trouvons l'enchaînement de ses actes, et l'ensemble du rôle qu'il doit jouer dans le monde. C'est donc avec autant de justesse dans la pensée que de poésie dans la forme que Goëthe, dans une de ses plus belles strophes, a résumé comme il suit cette théorie du caractère individuel :

Comme dans le jour qui t'a donné au monde,  
 Le soleil était là pour saluer les planètes,  
 Tu as aussitôt grandi sans cesse,  
 D'après la loi selon laquelle tu as commencé.  
 Telle est ta destinée, tu ne peux échapper à toi-même,  
 Ainsi parlaient déjà les sibylles, ainsi les prophètes ;  
 Aucun temps, aucune puissance ne brise  
 La forme empreinte, qui se développe dans le cours de  
 [la vie 1.

Nous disions donc que la vérité fondamentale sur laquelle repose la nécessité de l'action de

1. *Dieu et le monde*, poésies orphiques. — Traduction de M. Porchat, t. I, p. 312.

toutes les causes, est l'existence d'une essence intérieure dans tout objet de la nature, que cette essence soit simplement une force naturelle générale qui se manifeste en lui, ou la force vitale, ou la volonté : tout être, de quelque espèce qu'il soit, réagira toujours sous l'influence des causes qui le sollicitent conformément à sa nature individuelle.

Cette loi, à laquelle toutes les choses du monde, sans exception, sont soumises, était énoncée par les scolastiques sous cette forme : *Operari sequitur esse*. (Chaque être agit conformément à son essence.) Elle est également présente à l'esprit du chimiste lorsqu'il étudie les corps en les soumettant à des réactifs, et à celui de l'homme, quand il étudie ses semblables en les soumettant à diverses épreuves. Dans tous les cas, les causes extérieures provoqueront nécessairement l'être affecté à *manifester ce qu'il contient* (son essence intérieure) : car celui-ci ne peut pas réagir *autrement qu'il n'est*.

Il faut rappeler ici que toute existence présuppose une essence : c'est-à-dire que tout ce qui *est* doit aussi *être quelque chose*, avoir une essence déterminée. Une chose ne peut pas *exister* et en même temps *n'être rien*, quelque chose comme l'*ens metaphysicum* des scolastiques, c'est-à-dire une chose qui *est*, et n'est rien de plus qu'une *existence pure*, sans aucun attribut ni quantité, et par

suite sans la manière d'agir déterminée qui en découle. Or, pas plus qu'une essence sans existence (ce que Kant a expliqué par l'exemple connu des cent écus)<sup>1</sup>, une existence sans essence ne possède de réalité. Car toute chose qui *est* doit avoir une nature particulière, caractéristique, grâce à laquelle elle est ce qu'elle est, nature qu'elle atteste par tous ses actes, dont les manifestations sont provoquées nécessairement par les causes extérieures ; tandis que, par contre, cette nature même n'est aucunement l'ouvrage de ces causes, et n'est pas modifiable par elles. Mais tout ceci est aussi vrai de l'homme et de sa volonté, que de tous les êtres de la création. Lui aussi, outre le simple attribut de l'existence, a une *essence fixe*, c'est-à-dire des qualités caractéristiques, qui constituent précisément son *caractère*, et n'ont besoin que d'une excitation du dehors pour entrer en jeu. Par suite, s'attendre à ce qu'un homme, sous des influences identiques, agisse tantôt d'une façon, et tantôt d'une autre absolument opposée, c'est comme si l'on voulait s'attendre à ce que le même arbre qui l'été dernier a porté des cerises, porte l'été prochain des poires. Le libre arbitre implique, à le considérer de près, une *existence sans essence*, c'est-à-dire quelque chose

1. *Critique de la Raison Pure, Logique Transcendentale*, p. 220 de la trad. Tissot.

qui est et qui en même temps *n'est rien*, par conséquent qui *n'est pas*, — d'où une contradiction manifeste <sup>1</sup>.

C'est aux vues exposées ci-dessus, comme aussi à la valeur certaine *à priori* et par suite absolument générale du principe de causalité, qu'il faut attribuer ce fait, que tous les penseurs vraiment profonds de toutes les époques, quelque différentes que pussent être leurs opinions sur d'autres matières, se sont accordés cependant pour soutenir la nécessité des volitions sous l'influence de motifs, et pour repousser d'une commune voix le libre arbitre. Et même — précisément parce que la grande et incalculable majorité de la multitude, incapable de penser et livrée tout entière à l'apparence et au préjugé, a de tous temps résisté obstinément à cette vérité, — ils se sont complus à la mettre en toute évidence, à l'exagérer même, et à la soutenir par les expressions les plus décidées, sou-

1. On ne peut songer à discuter ici tout au long cette argumentation très-bien conduite et très-serrée. Nous accordons volontiers à Schopenhauer que nos actes sont la résultante de notre caractère et des motifs, mais, comme l'a très-bien vu Reid, les motifs en eux-mêmes sont quelque chose d'absolument inerte et indéterminé, et toute la force qu'ils possèdent, c'est nous, le sujet, qui la leur donnons. En renonçant à la liberté d'indifférence, il n'est pas impossible d'éviter le déterminisme : et Schopenhauer aurait dû examiner de plus près l'opinion de Leibniz, au lieu de se contenter, en passant, de faire une allusion dédaigneuse à ce remarquable essai de conciliation.

vent même les plus dédaigneuses. Le symbole le plus connu qu'ils aient adopté à cet effet est l'âne de *Buridan*, que l'on cherche toutefois en vain, depuis environ un siècle, dans les ouvrages qui nous restent sous le nom de ce sophiste. Je possède moi-même une édition des *Sophismata*, imprimée apparemment au xv<sup>e</sup> siècle, sans indication de lieu, ni de date, ni même de pagination, que j'ai souvent, mais inutilement, feuilletée à cet effet, bien que presque à chaque page l'auteur prenne pour exemples des ânes. Bayle, dont l'article *Buridan* dans le *Dictionnaire Historique* est la base de tout ce qui a été écrit sur cette question, dit très-inexactement qu'on ne connaît de Buridan que ce seul sophisme, tandis que je possède de lui tout un *in-quarto* qui en est rempli. Bayle, qui traite la question si explicitement, aurait dû aussi savoir (ce qui d'ailleurs ne paraît pas non plus avoir été remarqué depuis) que cet exemple, qui, dans une certaine mesure, est devenu l'expression typique et symbolique de la grande vérité pour laquelle je combats, est beaucoup plus ancien que Buridan. Il se trouve déjà dans le Dante, qui concentrait en lui toute la science de son époque, et qui vivait avant Buridan. Le poète, qui ne parle pas d'ânes, mais d'hommes, commence le 4<sup>e</sup> livre de son *Paradiso* par le tercet suivant :

Entre deux mets placés à pareille distance,  
 Sous deux d'égal attrait, l'homme libre balance  
 Mourant de faim avant de mordre à l'un des deux <sup>1</sup>.

Aristote lui-même exprime déjà cette pensée, lorsqu'il dit (*De cælo*, II, 13) : « Il en est comme d'un homme ayant très-faim et très-soif, mais se trouvant à une distance égale d'un aliment et d'une boisson : nécessairement, il restera immobile. » Buridan, qui a emprunté son exemple à cette source, se contenta de mettre un âne à la place de l'homme, simplement parce que c'est l'habitude de ce pauvre scolastique de prendre pour exemples Socrate, Platon, ou *asinus* <sup>2</sup>.

La question du libre arbitre est vraiment une pierre de touche avec laquelle on peut distinguer les profonds penseurs des esprits superficiels, ou plutôt une limite où ces deux classes d'esprits se

1. Traduction de M. Ratisbonne. — Voici le tercet original : *Intra duo cibi, distantia è moventi — D'un modo, prima si morria di fame, — Che liber' uomo l'un recasse à denti.*

2. Depuis Schopenhauer, on n'a pas retrouvé dans Buridan le sophisme en question. Cf. F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5<sup>e</sup> édit. Berlin, 1877, tome II, p. 238, et Prantl, *Gesch. der Logik*, IV, p. 14. La dernière édition du *Dictionnaire Philosophique* répète, au sujet de Buridan, les explications de Bayle et de Tiedemann. — Quant à l'édition des *Sophismata*, dont parle Schopenhauer, elle se trouve partout mentionnée sans l'indication de la date ni du lieu de publication, tantôt comme un in-4° et tantôt comme un in-8°.

séparent, les uns soutenant à l'unanimité la nécessité rigoureuse des actions humaines, étant donnés le caractère et les motifs, les autres par contre se ralliant à la doctrine du libre arbitre, d'accord en cela avec la grande majorité des hommes. Il existe encore un parti moyen, celui des esprits timides, qui, se sentant embarrassés, louvoient de côté et d'autre, reculent le but pour eux-mêmes et pour autrui, se réfugient derrière des mots et des phrases, ou tournent et retournent la question si longtemps, qu'on finit par ne plus savoir de quoi il s'agit. Tel a été autrefois le procédé de Leibniz <sup>1</sup>, qui était bien plutôt un mathématicien et un polygraphe qu'un philosophe. Mais pour mettre au pied du mur ces discoureurs indécis et flottants, il faut leur poser la question de la manière suivante, et ne pas se départir de ce formulaire :

1° Un homme donné, dans des circonstances données, peut-il faire également bien *deux* actions différentes, ou *doit-il* nécessairement en faire *une*? — Réponse de tous les penseurs profonds : *Une seulement.*

1. « C'est la correspondance de Leibniz avec Coste (*Opera Phil.*, ed Erdmann, p. 447), qui nous montre le plus clairement combien ses idées étaient peu arrêtées à ce sujet. On en trouvera une autre preuve dans la *Théodicée*, § 45-53. » (Note de Schopenhauer.) — Il s'agirait de savoir si les « esprits timides » ne sont pas dans le vrai en cherchant une conciliation, un moyen terme, plutôt que de trancher brutalement un problème dont la complexité échappe presque à l'analyse.

2° Est-ce que la carrière écoulée de la vie d'un homme donné — étant admis que d'une part son caractère reste invariable, et de l'autre que les circonstances dont il a eu à subir l'influence soient déterminées nécessairement d'un bout à l'autre, et jusqu'à la plus infime, par des motifs extérieurs qui entrent toujours en jeu avec une nécessité rigoureuse, et dont la chaîne continue, formée d'une suite d'anneaux tous également nécessaires, se prolonge à l'infini — est-ce que cette carrière, en un point quelconque de son parcours, dans aucun détail, aucune action, aucune scène, aurait pu être différente de ce qu'elle a été? — Non, est la réponse conséquente et exacte.

Le résultat de ces deux principes est celui-ci : Tout ce qui arrive, les plus petites choses comme les plus grandes, arrive nécessairement. *Quidquid fit, necessario fit.*

Celui qui se récrie à la lecture de ces principes montre qu'il a encore quelque chose à apprendre et quelque chose à oublier : mais il reconnaîtra ensuite que cette croyance à la nécessité universelle est la source la plus féconde en consolations et la meilleure sauvegarde de la tranquillité de l'âme. — Nos actions ne sont d'ailleurs nullement un *premier commencement*, et rien de véritablement *nouveau* ne parvient en elles à l'exis-

tence : mais *par ce que nous faisons seulement, nous apprenons ce que nous sommes.*

C'est aussi sur cette conviction, sinon clairement analysée, du moins pressentie, de la rigoureuse nécessité de tout ce qui arrive, que repose l'opinion si fermement établie chez les anciens au sujet du *Fatum*, l'εἰμαρμένη, comme aussi le fatalisme des Mahométans<sup>1</sup> ; j'en dirai autant de la croyance aux présages, si répandue et si difficile à extirper, précisément parce que même le plus petit accident se produit nécessairement, et que tous les événements, pour ainsi dire, marchent en mesure sous une même loi, de manière que tout se répercute dans tout. Enfin cette croyance implicite peut servir à expliquer pourquoi l'homme, qui, sans la moindre intention et par un pur hasard, en a tué ou estropié un autre, porte toute sa vie le deuil de ce *piaculum*, avec un sentiment qui semble se rapprocher du remords, et subit aussi de la part de ses semblables une espèce particulière de discrédit en tant que *persona piacularis* (homme de malheur). Il n'est pas jusqu'à la doctrine chrétienne de la prédestination<sup>2</sup>, qui ne soit

1. Les philosophes anciens ont presque toujours confondu le fatalisme avec le déterminisme, qui en est, si l'on peut dire, la forme scientifique. Il est curieux de suivre sur ce point les oscillations de la pensée d'un profond penseur comme Tacite. V. infra, note 1 de la page 209.

2. Cette doctrine, comme on l'a remarqué, ressemble

un produit lointain de cette conviction innée de l'invariabilité du caractère et de la nécessité de ses manifestations. — Enfin je ne veux pas supprimer ici une remarque, tout à fait incidente du reste, et à laquelle chacun, suivant ce qu'il pense sur certains sujets, peut attacher la valeur qu'il lui plaira. Si nous n'admettons pas la nécessitation rigoureuse de tout ce qui arrive, en vertu d'une causalité qui enchaîne tous les événements sans exception, et si nous laissons se produire en une infinité d'endroits de cette chaîne des solutions de continuité, par l'intervention d'une liberté absolue ; alors toute prévision de l'avenir, soit dans le rêve, soit dans le somnambulisme lucide, soit dans la seconde vue, devient, *même objectivement*, tout à fait impossible, et par conséquent inconcevable ; parce qu'il n'existe plus aucun avenir vraiment objectif, qui puisse être possiblement prévu ; tandis que maintenant nous n'en mettons en doute que les conditions subjectives, c'est-à-dire la possibilité subjective seulement. Et ce doute lui-même ne peut plus subsister aujourd'hui chez les personnes bien renseignées <sup>1</sup>, après que

singulièrement à celle de Kant, et de Schopenhauer lui-même, sur le choix extemporel.

<sup>1</sup>Voilà, sous la plume athée de Schopenhauer, la vieille antinomie de la prescience divine et de la liberté humaine ; mais, en place de la prescience divine, hypothèse respectable, Schopenhauer invoque les pressentiments

d'innombrables témoignages, issus de sources dignes de foi, ont établi l'exactitude (la possibilité) de cette anticipation de l'avenir.

J'ajoute encore quelques considérations, comme corollaires à la doctrine ci-dessus établie, relativement à la nécessité de tous les événements.

Que deviendrait le monde, si la nécessité n'était

des illuminés et les prophéties des charlatans. Il condamne la théorie du libre arbitre sur la foi « d'innombrables témoignages » qui établissent « l'objectivité de l'avenir ». Ce n'est plus du déterminisme scientifique, mais le fatalisme musulman dans toute son absurdité. Un pareil argument introduit dans une discussion sérieuse pourrait faire l'effet d'une gageure si nous ne savions d'autre part à quoi nous en tenir sur la crédulité de l'auteur, crédulité à la fois puérile et pédante, qu'il appuyait de mille témoignages sans valeur recueillis au hasard de ses lectures.

Un peintre distingué, M. Luntenschutz, qui fut pendant de longues années un des amis les plus intimes de Schopenhauer, dont il nous a conservé un bon portrait à l'huile (aujourd'hui à Francfort, dans un salon de *l'Hôtel d'Angleterre*), me communique à ce sujet les renseignements suivants : « Dans le commerce familial, Schopenhauer parlait souvent de rêves, de somnambulisme, de magnétisme, et il ne cachait point sa crédulité à cet égard. Il m'a raconté aussi beaucoup d'histoires de revenants, dont il ne semblait pas mettre en doute l'authenticité, car il les racontait avec la plus grande émotion... Je n'ai pas connaissance qu'il ait jamais consulté lui-même des somnambules... Pour ce qui est des prophéties, il n'y croyait pas moins fermement qu'à l'apparition des esprits. Je me souviens qu'un jour il me faisait remarquer que cette croyance à la divination se retrouve dans les traditions religieuses de tous les peuples et dans les œuvres de leurs grands poètes. »

point le fil conducteur qui passe pour ainsi dire à travers toutes choses <sup>1</sup> et qui les unit, si surtout elle ne présidait pas à la production des individus? Une monstruosité, un amas de décombres, une grimace (*sic*) dénuée de signification et de sens, — un produit du hasard véritable et proprement dit.

Souhaiter que quelque événement n'arrive point, c'est s'infliger follement un tourment gratuit : car cela revient à souhaiter quelque chose d'absolument impossible, et n'est pas moins déraisonnable que de souhaiter que le soleil se lève à l'Ouest. En effet, puisque tout événement, grand ou petit, est absolument nécessaire, il est parfaitement oiseux de méditer sur l'exiguïté ou la contingence des causes qui ont amené tel ou tel changement, et de penser combien il eût été aisé qu'il en fût différemment : tout cela est illusoire, car ces causes sont entrées en jeu et ont opéré en vertu d'une puissance aussi absolue que celle par laquelle le soleil se lève à l'Orient. Nous devons bien plutôt considérer les événements qui se déroulent devant nous du même œil que les caractères imprimés sur les pages d'un livre que nous lisons, en sachant bien qu'ils s'y trouvaient déjà, avant que nous les lussions <sup>2</sup>.

1. J'ai tenu à conserver l'image du texte, qui est fort belle.

2. La comparaison ne manque pas d'esprit, mais Schopenhauer est en plein dans le fatalisme.

## CHAPITRE IV

### MES PRÉDÉCESSEURS.

A l'appui de l'affirmation formulée par moi plus haut au sujet de l'opinion de tous les profonds penseurs touchant notre problème, je veux rappeler au souvenir du lecteur des citations tirées des écrits de quelques grands hommes, qui se sont prononcés dans le même sens que nous.

Tout d'abord, pour tranquilliser ceux qui peuvent peut-être croire que des motifs religieux soient opposés à la vérité que je soutiens, je rappellerai que déjà Jérémie (10, 23) a dit : « Seigneur, je sais que la voie de l'homme n'est point à lui, et qu'il n'appartient pas à l'homme de marcher et de diriger lui-même ses pas <sup>1</sup>. » Mais je m'en réfère surtout à Luther, qui, dans un livre consacré

1. Traduction de M. de Genoude.

spécialement à cette question (le *De Servo Arbitrio*)<sup>1</sup>, combat avec toute sa violence la doctrine du libre arbitre. Quelques passages de ce livre suffisent pour caractériser son opinion, à l'appui de laquelle il invoque naturellement des raisons théologiques et non philosophiques. Je les cite d'après l'édition de Séb. Schmidt, Strasbourg, 1707. — Page 145 : « C'est pourquoi il est écrit dans tous les cœurs que le libre arbitre n'existe point : bien que cette vérité soit obscurcie par tant d'argumentations contradictoires, et l'autorité de tant de grands hommes. — Page 214 : Je veux avertir ici les partisans du libre arbitre, pour qu'ils se le tiennent pour dit, qu'en affirmant le libre arbitre, ils nient le Christ. — Page 220 : Contre le libre arbitre militent tous les témoignages de l'Écriture

1. Le *De Servo Arbitrio*, auquel Érasme de Rotterdam répondit par un ouvrage plein de verve (*De Libero Arbitrio*) a été publié pour la première fois à Wittemberg, 1545-1559. Il n'a jamais été traduit en français. Nous pensons que nos lecteurs nous sauront gré de leur donner un échantillon de la langue si vigoureuse, quoique souvent barbare, du Réformateur : *Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse, licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tantâ tot virorum auctoritate. — Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — Contra liberum arbitrium pugnabant scripturæ testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, immo tota scriptura. Ideo, si scripturâ judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne iota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii.*

qui prédisent la venue du Christ. Mais ces témoignages sont innombrables; bien plus, ils sont l'Écriture tout entière. Aussi, si l'Écriture doit être juge de ce différend, notre victoire sera si complète qu'il ne restera même plus à nos adversaires une seule lettre, un seul *iota* qui ne condamne la croyance au libre arbitre. »

Passons maintenant aux philosophes. Les anciens ne sont pas à consulter sérieusement sur cette question, parce que leur philosophie, pour ainsi dire encore à l'état d'innocence (d'enfance), ne s'était pas fait une idée adéquate des deux problèmes les plus profonds et les plus graves de la philosophie moderne, à savoir celui du libre arbitre et celui de la réalité du monde extérieur, ou du rapport de l'idéal et du réel. Quant au degré de clarté et de compréhension auquel ils avaient amené la question du libre arbitre, c'est ce dont on peut se rendre compte d'une façon satisfaisante par l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (III, c. 1-8); on reconnaîtra que son jugement à ce sujet ne concerne essentiellement que la liberté physique et intellectuelle, et c'est pourquoi il ne parle jamais que de l'*ἐκούσιον* (volontaire) et de l'*ἀκούσιον* (involontaire), confondant les actes volontaires avec les actes libres. Le problème beaucoup plus difficile de la *Liberté morale* ne s'est pas encore présenté à lui, quoique par moments sa

i. e., *the moral and metaphysical problems, par excellence.*

pensée s'étende jusque-là, surtout en deux passages de l'*Éthique à Nicomaque* (II, 2, et III, 7); mais il commet l'erreur de déduire le caractère des actions, au lieu de suivre la marche inverse. De même il critique très à tort l'opinion de Socrate citée plus haut (p. 109) : mais en d'autres endroits il se l'est appropriée, par exemple lorsqu'il dit (*Éthique à Nicomaque*, X, 10) : « Quant à la disposition naturelle, elle ne dépend évidemment pas de nous ; c'est par une sorte d'influence toute divine qu'elle se rencontre dans certains hommes, qui ont vraiment, on peut dire, une chance heureuse. » (*Tr. de Barthélemy Saint-Hilaire.*) Plus loin : La première condition, c'est que le cœur soit naturellement porté à la vertu, aimant le beau et détestant le laid (*Id.*) — ce qui s'accorde avec le passage cité plus haut, ainsi qu'avec celui-ci de l'*Ethica magna* (1, 10) : « Pour être le plus vertueux des hommes, il ne suffira pas de vouloir, si la nature ne nous y aide pas ; mais néanmoins on sera beaucoup meilleur, par suite de cette noble résolution. » Aristote traite la question du libre arbitre au même point de vue dans l'*Ethica magna* (1, 9-18) et dans l'*Ethica Eudemia* (II, 6-10), où il s'approche encore un peu plus de la véritable donnée du problème : mais là aussi il reste hésitant et superficiel. Sa méthode constante est de ne pas aborder les problèmes directement, par voie

d'analyse, mais de procéder synthétiquement, de tirer des conséquences d'indices extérieurs; au lieu de pénétrer dans la question, pour atteindre le fond des choses, il s'en tient aux caractères extérieurs, voire même aux mots. Cette méthode égare facilement, et dans les problèmes plus complexes ne conduit jamais à la solution. Ici il s'arrête court devant la prétendue antithèse entre le nécessaire et le volontaire, ἀναγκαῖον καὶ ἐκούσιον, comme devant un mur: or, ce n'est qu'en s'élevant au-dessus de cette contradiction apparente qu'on peut atteindre à un point de vue supérieur, d'où l'on reconnaît que le *volontaire* est *nécessaire* précisément en tant que *volontaire*, à cause du motif qui détermine la volonté, sans lequel une volition est tout aussi peu possible que sans un sujet voulant; ce motif est d'ailleurs une cause, aussi bien que la cause mécanique, dont il ne se distingue que par des caractères secondaires. **Aristote** le reconnaît lui-même (*Eth. Eudem. II, 10*): « Le *cujus gratiâ* (la cause finale) est elle-même une espèce de cause <sup>1</sup>. »

C'est pourquoi cette antinomie entre le *volontaire* et le *nécessaire* n'est aucunement fondée; bien qu'aujourd'hui encore plusieurs prétendus phi-

1. Ἡ γὰρ οὖ ἐνεκα μία τῶν αἰτιῶν ἐστίν. On connaît la distinction péripatéticienne entre les causes efficientes, finales, matérielles et formelles.

losophes en soient encore là-dessus au même point qu'Aristote.

Cicéron expose assez clairement la question du libre arbitre, dans le livre *De Fato* (c. 10 et c. 17). Le sujet de son ouvrage le conduit d'ailleurs très-facilement et très-naturellement à l'examen de cette difficulté. Cicéron est personnellement partisan du libre arbitre; mais nous voyons par lui que déjà Chrysippe et Diodore ont dû se faire du problème une idée assez exacte. — Il faut aussi signaler le 13<sup>e</sup> dialogue des morts de Lucien, entre Minos et Sostrate, dans lequel le libre arbitre et avec lui la responsabilité sont expressément niés.

Le 4<sup>e</sup> Livre des Machabées, dans la Bible des Septante (il manque dans la Bible de Luther), est lui-même en quelque façon une dissertation sur le libre arbitre, en tant qu'il y est prouvé que la raison (λογισμός) possède la force de surmonter toutes les passions et toutes les affections, ce que l'auteur confirme par l'exemple des martyrs juifs dans le second livre.

La plus ancienne expression précise à moi connue de notre problème se trouve dans Clément d'Alexandrie <sup>1</sup>, qui dit (*Strom.* 1, § 17) : « Ni les

1. C'est dans cet auteur également que Schopenhauer avait trouvé la première expression de la vérité sur laquelle il insiste tant, la subordination de l'intelligence à

éloges, ni les honneurs, ni les supplices ne sont fondés en justice, si l'âme n'a pas la libre puissance de désirer et de s'abstenir, et si le vice est involontaire. » Puis, après une phrase relative à une idée exprimée plus haut, il ajoute : « afin qu'autant que possible Dieu ne soit pas la cause des vices des hommes. » Cette conclusion hautement remarquable montre dans quelles intentions l'église s'empara aussitôt du problème, et quelle solution elle adoptait d'avance comme conforme à ses intérêts. — Presque deux cents ans plus tard nous trouvons la doctrine du libre arbitre exposée avec détail par Némésius, dans son ouvrage *de Naturâ hominis* (chap. 35, *ad finem*, et chap. 39-41). Le libre arbitre y est identifié sans plus ample discussion avec l'acte volontaire, ou le choix, et, en conséquence, exposé et défendu avec ardeur. Malgré cela, il y a déjà dans ce livre un pressentiment de la véritable question.

Mais le premier qui ait fait preuve d'une connaissance parfaitement adéquate de notre problème avec tout ce qui s'y rattache est le Père de l'Eglise Saint-Augustin, qui, par cette raison, quoiqu'il soit bien plutôt un théologien qu'un philosophe, mérite d'être pris en considération. Toute-

la volonté : « αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διακόνουι πεφύκασι. » (Les facultés rationnelles sont, de leur nature, soumises à la volonté). — V. Ribot, p. 73.

fois nous le voyons aussitôt plongé dans un embarras remarquable, et livré en proie à une hésitation et à un doute qui le conduisent jusqu'à des inconséquences et à des contradictions, dans ses trois livres *de libero arbitrio*. Il ne veut pas, en effet, à l'exemple de Pélage, accorder à l'homme le libre arbitre, de crainte que le péché originel, la nécessité de la rédemption, et la libre élection à la grâce ne se trouvent ainsi supprimés, et qu'en même temps l'homme puisse par ses propres forces devenir juste et mériter le salut. Il donne même à entendre (*Argumentum in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9, Retractationum desumptum*) que sur ce point de doctrine (pour lequel Luther combattit si vivement plus tard), il en aurait dit encore davantage, si son livre n'avait pas été écrit avant l'hérésie de Pélage, contre laquelle il rédigea immédiatement son ouvrage *De la nature et de la grâce*. Il dit d'ailleurs (*de lib. arb. III, 18*) : « Si l'homme, étant autrement, serait bon, et qu'étant comme il est maintenant, il ne le soit pas, et qu'il se trouve dans l'impuissance de l'être, soit en ne voyant pas comment il devrait être, soit en le voyant sans le pouvoir devenir, [qui peut douter qu'un tel état ne soit pas une peine et un châtiement <sup>1</sup>?] » Plus loin : « On ne doit point s'étonner

1. Traduct. fr. de Villafore, Paris, 1701 (*la seule exis-*

que l'ignorance l'empêche d'avoir une volonté libre pour choisir le bien, ni que par la résistance habituelle de la chair, dont les forces et les révoltes se sont en quelque façon naturellement accrues par la succession des temps, et des hommes sujets à la mort<sup>1</sup>, il voie ce qu'il faudrait faire, et qu'il le veuille sans le pouvoir accomplir. » Et dans l'argument précité : « Si donc la volonté même n'est délivrée par le secours de Dieu de la servitude qui la fait devenir esclave du péché, et si elle n'est aidée pour vaincre les vices, les hommes mortels ne peuvent vivre ni avec justice ni avec piété. » D'autre part cependant trois motifs le sollicitaient à défendre le libre arbitre :

1° Son opposition envers les Manichéens, contre lesquels les trois livres sur le libre arbitre sont expressément dirigés, parce qu'ils niaient le libre arbitre et admettaient une autre source du mal moral et du mal physique. (*Le principe du mal, Hylé*). C'est à eux qu'il fait déjà allusion dans le dernier chapitre du livre *de animæ quantitate* : « L'âme a reçu en don le libre arbitre, et ceux qui essaient de le lui contester par des raisons frivoles (*nugatoriis*) sont tout à fait aveugles. »

*tante*.) — Les mots entre crochets sont omis par Schopenhauer, dont la citation tronquée est inintelligible.

1. L'expression de saint Augustin, *Violentia mortalis successionis*, implique un sentiment très vif de l'hérédité morale.

2° L'illusion naturelle, dont nous avons dévoilé l'origine, et par l'effet de laquelle le témoignage de la conscience « je peux faire ce que je veux » est considéré comme l'affirmation du libre arbitre, et le *volontaire* confondu avec le *libre* (V. *De lib. arb.* 1, 12) : « Car qu'y-a-t-il de plus au pouvoir de la volonté que la volonté elle-même ? »

3° La nécessité de mettre en harmonie la responsabilité morale de l'homme avec la justice de Dieu. En effet, la pénétration d'esprit de St.-Augustin n'a pas laissée inaperçue une très-haute question, si difficile à résoudre que tous les philosophes postérieurs, à ce que je sache, trois seulement exceptés (que nous allons pour cela même considérer tout à l'heure de plus près), ont préféré tourner autour d'elle sans bruit, comme si elle n'existait pas. St.-Augustin, au contraire, avec une noble franchise, l'énonce sans détour dès les premiers mots de son livre *de libero arbitrio* : « Dis-moi, je te prie, Dieu n'est-il pas l'auteur du mal ? » Et bientôt, d'une façon plus explicite dans le second chapitre : « Puisque nous croyons que Dieu est le principe de tous les êtres, et que néanmoins il n'est pas l'auteur du péché, notre esprit a quelque peine à comprendre comment il se peut faire que les péchés étant commis par les âmes, et ces âmes étant créées par Dieu, ces péchés ne lui soient pas immédiatement rapportés comme à leur principe. »

A cela, l'interlocuteur (Evode) répond : « Vous venez de dire précisément ce qui m'embarrasse quand j'approfondis cette matière. » — Cette difficulté si sérieuse a été reprise de nouveau par Luther, et mise en lumière par lui avec toute la fougue de son éloquence (*De servo arbitrio*, p. 144): « Que Dieu, *par sa propre liberté*, doive nous imposer à nous la nécessité, c'est ce que la raison naturelle elle-même nous force d'avouer. — Si l'on accorde à Dieu la prescience et la toute-puissance, il suit naturellement, par une conséquence irréfragable, que nous ne sommes pas créés par nous-mêmes, que nous ne vivons ni n'agissons en rien, si ce n'est par sa toute-puissance... La prescience et la toute-puissance divine sont dans une opposition diamétrale avec notre libre arbitre... Tous les hommes sont forcés d'admettre, par une conséquence inévitable, que nous n'existons pas par notre volonté, mais par la nécessité; de même que nous n'agissons point à notre gré, en vertu d'un libre arbitre qui serait en nous, mais que Dieu a tout prévu et qu'il nous mène par un conseil et une vertu infailible et immuable, etc. »

Au commencement du 17<sup>e</sup> siècle, nous rencontrons Vanini, qui est tout à fait pénétré de la même opinion. Elle est le principe et l'âme de sa révolte continuelle contre le Théisme, bien que, par égard pour l'esprit de son époque, il ait dû la dissimuler

avec le plus de ménagements possibles. A chaque occasion il y revient, et ne se lasse pas de l'exposer sous les aspects les plus divers. Par exemple, dans son *Amphithéâtre de l'éternelle Providence*, (exercice 16) il dit : « Si Dieu veut le mal il le fait, car il est écrit : Il a fait tout ce qu'il a voulu. S'il ne le veut pas, comme il n'en a pas moins lieu, il faut dire de Dieu, ou qu'il est imprévoyant ou impuissant, ou cruel, puisqu'il ne sait ou qu'il ne peut pas réaliser sa volonté, ou qu'il néglige de le faire. Mais les philosophes repoussent cette doctrine sans difficulté, car ils disent que si Dieu ne voulait pas d'actions impies en ce monde, il lui suffirait assurément d'un seul mouvement de tête pour anéantir tout le mal jusqu'aux confins du monde. Qui de nous, en effet, pourrait résister à sa volonté? Comment donc le mal se commet-il malgré lui, quand lui-même donne aux coupables les forces nécessaires? Et encore, si l'homme pêche malgré la volonté divine, Dieu sera donc inférieur à l'homme qui le combat et lui résiste? De là, ils concluent que le monde est tel que Dieu le désire, et qu'il serait meilleur, si Dieu le voulait meilleur. » — Et dans l'exercice 44 : « L'instrument agit toujours d'après la direction que lui donne son principal agent : or, puisque notre volonté dans ses actes n'est qu'un instrument, et que Dieu est l'agent principal, il suit que Dieu est responsable des

erreurs de notre volonté..... Notre volonté relève entièrement de Dieu pour la substance; il faut tout rapporter à Dieu, qui a fait ainsi la volonté, et qui la met en mouvement. » Plus loin encore : « Puisque l'essence et le mouvement de la volonté viennent de Dieu, il faut imputer à Dieu toutes les opérations de la volonté, bonnes ou mauvaises, puisqu'elle n'est qu'un instrument dans ses mains <sup>1</sup>. »

Mais il faut, en lisant Vanini, avoir toujours présent à l'esprit qu'il se sert perpétuellement d'un artifice consistant à mettre dans la bouche d'un contradicteur, comme un sujet d'horreur et de dégoût contre lequel il s'insurge, ses véritables opinions, et à faire parler ce contradicteur de la façon la plus convaincante et la plus solide; par contre à lui présenter, comme réfutation, des objections frivoles et des arguments boiteux; après quoi il fait semblant de conclure d'un air triomphant, *tanquam re benè gesta*, comptant sur la malice et la pénétration du lecteur. Par cette ruse il a même trompé la savante Sorbonne, qui, prenant toutes ses hardiesses pour de l'or en barres, apposa naïvement son permis d'imprimer sur des ouvrages athées. D'autant plus douce fut la joie de ces docteurs, lorsque, trois ans plus tard, ils le virent brûler vif, après qu'on lui eût préala-

1. *Tr. fr. de Rousselot, Paris, 1842.* L'ouvrage original écrit en latin, est devenu très rare.

blement coupé cette langue qui avait blasphémé contre Dieu. On sait à la vérité que c'est là le seul argument puissant des théologiens, et depuis qu'on les en a privés, les choses marchent pour eux tout à fait à reculons <sup>1</sup>.

Parmi les philosophes dans le sens plus étroit du mot, Hume est, si je ne me trompe, le premier qui n'ait pas essayé d'éluder la grave difficulté soulevée d'abord par saint-Augustin; au contraire (sans toutefois penser ni à St.-Augustin, ni à Luther, encore moins à Vanini), il l'expose ouvertement dans son *Essai sur la liberté et la nécessité*, où il s'exprime ainsi (*ad finem*): « Le dernier auteur de toutes nos volitions est le créateur du monde, qui le premier imprima le mouvement à cette immense machine, et plaça tous les êtres dans cette position particulière d'où tout événement subséquent devait résulter par une nécessité inévitable. Les actions humaines peuvent donc ou bien ne renfermer aucune malice, comme procédant d'une cause si parfaite, ou si elles en renferment, elles doivent envelopper notre créateur dans le blâme qu'elles méritent, puisqu'on reconnaît qu'il en est la cause dernière et le véritable auteur. Car de même qu'un homme, qui a mis le feu à une

1. « La théologie et la philosophie sont comme les deux plateaux d'une balance. Plus l'une monte, plus l'autre descend. » (*Memorabilien*, cité par M. Ribot).

mine, est responsable de toutes les conséquences de cet acte, que la traînée de poudre soit longue ou courte, — de même partout où se trouve une chaîne continue de modifications nécessaires, l'Être, fini ou infini, qui a produit la première doit être également regardé comme l'auteur de toutes les autres. » Il fait un essai pour résoudre cette difficulté, mais il avoue en terminant qu'il la considère comme insurmontable.

Kant lui-même, indépendamment de ses prédécesseurs, se heurte à cette pierre de la difficulté, dans la Critique de la raison pratique, p. 180 et suivantes de la 4<sup>e</sup> édition, et p. 232 de l'édition Rosenkranz : « Il semble nécessaire, aussitôt qu'on admet Dieu comme cause première universelle, d'accorder qu'il est la cause de l'existence de la substance même. Dès lors les actions de l'homme ont leur cause déterminante en quelque chose qui est tout à fait hors de son pouvoir, c'est-à-dire dans la causalité d'un être suprême distinct de lui, de qui dépend absolument son existence, et toutes les déterminations de sa causalité..... L'homme serait comme une marionnette ou comme un automate de Vaucanson, construit et mis en mouvement par le suprême ouvrier, que la conscience de lui-même en ferait sans doute un automate pensant; mais il serait la dupe d'une illusion, en prenant pour la liberté la spontanéité dont

il aurait conscience, car celle-ci ne mériterait ce nom que relativement, puisque, si les causes prochaines qui le mettraient en mouvement, et toute la série des causes, en remontant à leurs causes déterminantes, étaient intérieures, la cause dernière et suprême devait être placée dans une main étrangère <sup>1</sup>. »

Il s'efforce de lever cette grave difficulté en faisant intervenir la distinction entre la chose en soi et le phénomène : mais il est si évident que cette distinction ne change rien au fond de la difficulté, que je suis convaincu qu'il ne l'a nullement considérée comme une solution sérieuse. Lui-même d'ailleurs en confesse l'insuffisance, p. 184, et il ajoute : « Mais je demande si toute autre explication que l'on a tentée ou que l'on pourra essayer dans la suite, est plus facile et plus aisée à comprendre? On dirait plutôt que les docteurs dogmatiques de la métaphysique ont cherché à prouver leur subtilité plus que leur sincérité, en éloignant autant que possible de nos yeux ce point difficile, dans l'espérance que s'ils n'en parlaient pas du tout, il se pourrait que personne n'y songeât. »

Après avoir ainsi rapproché les témoignages de penseurs si différents, qui pourtant disent tous la

1. Page 292 de la traduction française de M. Barni (avec quelques changements).

même chose, je reviens à notre Père de l'Eglise. Les raisons par lesquelles saint Augustin espère écarter la difficulté dont il a déjà pressenti toute la gravité sont théologiques, non philosophiques, et par conséquent n'ont pas une valeur absolue. L'appui de ces mêmes raisons est, comme je l'ai dit plus haut, le troisième motif pour lequel il cherche à défendre la doctrine d'un libre arbitre accordé par Dieu à l'homme. L'hypothèse d'une pareille liberté, s'interposant entre le créateur et les péchés de sa créature, serait véritablement suffisante pour résoudre toute la difficulté ; à la condition toutefois que cette conception, si facile à affirmer en paroles et satisfaisante peut-être pour une pensée qui ne va pas beaucoup plus loin que les mots, pût du moins, quand on la soumet à un examen plus sérieux et plus profond, rester intelligible (*pensable*). Or comment peut-on se figurer qu'un être dont toute l'existence et toute l'essence sont l'ouvrage d'un autre puisse cependant se déterminer lui-même dès l'origine et dans le principe, et par conséquent être responsable de ses actes ? Le principe *operari sequitur esse*, c'est-à-dire que les actions de chaque être sont des conséquences nécessaires de son essence, détruit cette supposition, mais lui-même il est inébranlable. Si un homme agit perversement, cela résulte de ce qu'il est pervers. A ce principe se rattache encore le

corollaire *ergo unde esse, inde operari*, (d'où vient l'essence, de là vient aussi l'action.) Que dirait-on de l'horloger qui s'irriterait contre sa montre parce qu'elle marche mal ? Quelque désir que l'on éprouve de faire de la volonté une *tabula rasa*, on ne pourra cependant pas s'empêcher d'avouer, que si, de deux hommes, l'un suit par hasard une façon d'agir entièrement opposée à celle de l'autre, au point de vue moral, cette différence, qui doit évidemment provenir de quelque chose, a sa raison d'être soit dans les circonstances extérieures, (auquel cas il est évident que la faute n'est pas imputable à l'homme), soit dans une différence originelle entre leurs volontés mêmes, et alors le mérite ou le déshonneur ne saurait leur être attribué, si tout leur être et toute leur substance sont l'œuvre d'autrui. Après que les grands hommes dont nous avons invoqué le témoignage se sont vainement efforcés de sortir de ce labyrinthe par quelque issue, j'avoue volontiers à mon tour que penser à la responsabilité morale de la volonté humaine sans admettre en principe l'*aséité* de l'homme, est une chose qui dépasse ma puissance de conception. C'est sans doute le sentiment de la même impossibilité qui a dicté à Spinoza les définitions 7 et 8 par lesquelles débute son *Éthique* : « Une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature et n'est déterminée à agir que par soi-

même; une chose est nécessaire ou plutôt contrainte quand elle est déterminée par une autre chose à exister et à agir suivant une certaine loi déterminée. » (*Traduction d'Émile Saisset.*)

Si en effet une mauvaise action provient de la nature, c'est-à-dire de la constitution innée de l'homme, la faute en est évidemment à l'auteur de cette nature. C'est pour échapper à cette conséquence qu'on a inventé le libre arbitre. Mais en admettant celui-ci il n'est absolument pas possible de concevoir d'où une mauvaise action puisse provenir; parce qu'au fond il n'est qu'une qualité négative, et implique seulement que rien n'oblige ou n'empêche l'homme d'agir de telle ou telle façon. Mais alors il faut renoncer absolument à expliquer quelle est la source dernière d'où découle l'action, puisqu'on ne veut pas la faire dériver de la nature innée ni de la nature acquise de l'homme, ce qui ferait retomber la faute sur son créateur; ni des circonstances extérieures seules, car alors on pourrait l'attribuer au hasard, l'homme restant innocent dans les deux hypothèses, — tandis qu'on le rend pourtant responsable. L'image naturelle d'une volonté libre est une balance non chargée; elle se tient immobile, et ne sortira jamais de son état d'équilibre à moins qu'on ne place quelque objet dans un de ses plateaux. Comme la balance est incapable de se mettre

d'elle-même en mouvement, de même la libre volonté ne peut pas tirer de son propre fonds la moindre action; et cela, en vertu du principe que rien ne se fait de rien. La balance doit-elle s'incliner d'un côté? il faut qu'un corps étranger soit placé sur un des plateaux, et c'est ce corps qui sera ensuite la cause du mouvement. Pareillement toute action humaine doit être produite par quelque force, qui agisse d'une façon positive, et soit quelque chose de plus que cette qualité toute négative de la liberté. Mais ceci ne peut s'expliquer que de deux manières : ou bien les motifs, c'est-à-dire les circonstances extérieures, produisent l'action par eux-mêmes : et alors il est évident que l'homme n'est pas responsable (il faudrait aussi, dans cette hypothèse, que tous les hommes agissent exactement de même dans les mêmes circonstances); ou bien l'action provient de la *réceptivité* (accessibilité) de l'homme pour tels ou tels motifs, c'est-à-dire du caractère inné, des tendances originellement existantes, qui peuvent différer d'individu à individu, et d'après lesquelles les motifs exercent leur action. Mais alors l'hypothèse du libre arbitre disparaît, parce que ces tendances représentent précisément le poids placé sur le plateau de la balance. La responsabilité de nos fautes retombe sur celui qui a mis en nous ces penchants, c'est-à-dire sur celui dont l'homme, avec

les instincts primitifs de sa nature, est l'ouvrage. Donc la condition indispensable de la responsabilité morale de l'homme est son *aséité*, c'est-à-dire, qu'il soit lui-même son propre ouvrage.

Toutes les considérations exposées précédemment sur cette épineuse question font concevoir quelles immenses conséquences sont attachées à la croyance au libre arbitre, qui creuse un abîme sans fond entre le créateur et les péchés de sa créature. Aussi n'est-il pas surprenant que les théologiens adhèrent si obstinément à cette doctrine, et que leurs humbles serviteurs et défenseurs<sup>1</sup>, les professeurs de philosophie, les appuient avec tant d'ardeur et un si profond sentiment de leurs devoirs envers eux, que, sourds et aveugles en présence des dénégations les plus concluantes des grands penseurs, ils soutiennent le libre arbitre et combattent pour lui, comme *pro aris et focis*.

Mais pour terminer enfin mon examen de l'opinion de saint Augustin, je dirai qu'elle peut se réduire à ceci, que l'homme n'a eu un libre arbitre absolu qu'avant sa chute, mais que depuis, devenu la proie du péché, il n'a plus à espérer son salut que de la prédestination et de la rédemption, — ce qui s'appelle parler en vrai Père de l'Eglise.

1. *Schildknapp*, écuyer qui portait le bouclier du chevalier.

Cependant, grâce à saint Augustin et à la dispute entre les Manichéens et les Pélasgiens, la philosophie est enfin parvenue à se faire une idée nette et exacte de notre problème. Dès lors, les travaux de la scholastique lui donnèrent de jour en jour plus de précision : le sophisme de Buridan et le passage cité de Dante en sont des témoignages. — Mais le premier qui toucha au cœur même de la question est, à ce qu'il me semble, Thomas Hobbes, qui publia en 1656 un ouvrage spécial sur ce sujet, intitulé : *Quæstiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhalium* : ce livre est rare aujourd'hui. Il se trouve transcrit en anglais dans les *Œuvres morales et politiques de Th. Hobbes* (1 vol. in-folio, Londres, 1750, p. 469, et sq). J'en extrais le passage capital que l'on va lire (p. 483) :

« (6) Rien ne tire son origine de soi-même, mais de l'action de quelque autre agent immédiat. Donc, lorsque pour la première fois l'appétit ou la volonté <sup>1</sup> d'un homme se porte vers quelque chose, pour laquelle il n'éprouvait précédemment ni appétit ni volonté ; la cause de ce mouvement de la volonté n'est pas la volonté même, mais quelque autre chose qui n'est pas en sa puissance. Donc, puisqu'il est hors de doute que la volonté est la

1. Lisez *le désir*. La confusion du désir et de la volonté est perpétuelle chez Hobbes.

cause nécessitante des actes volontaires, et que d'après ce que je viens de dire la volonté est nécessairement *causée* par d'autres choses indépendantes d'elle; il s'ensuit que tous les actes volontaires ont des causes nécessaires, et par suite sont nécessités.

(7) Je considère comme une cause suffisante celle à qui il ne manque rien qui soit nécessaire à la production de l'effet. Une telle cause est aussi une cause nécessaire : car, s'il était possible qu'une cause *suffisante* ne produisît pas l'effet, alors il lui manquerait quelque chose de ce qu'il faut pour le produire; en ce cas elle ne serait donc pas suffisante. Mais s'il est impossible qu'une cause suffisante ne produise pas son effet, alors une cause *suffisante* est aussi une cause *nécessaire*. D'où il est manifeste que tout ce qui est produit, est produit *nécessairement*. Car toute chose qui est produite a eu une *cause suffisante*, sans quoi elle n'aurait pas été produite : et c'est pourquoi aussi les actions *volontaires* sont *nécessitées*.

(8) La définition ordinaire d'un agent libre <sup>1</sup> implique une contradiction, et n'a pas de sens (*is nonsense*); car c'est comme si l'on disait qu'une

1. « Un agent libre est celui qui, toutes les causes étant réunies qui sont nécessaires pour lui faire produire un certain effet, peut néanmoins ne pas le produire. » (Hobbes).

cause peut être *suffisante*, c'est-à-dire *nécessitante*, et cependant que l'effet ne suivra pas.

P. 485. — « Tout événement, quelque contingent qu'il puisse sembler ou quelque volontaire qu'il puisse être, est produit *nécessairement* <sup>1</sup>. »

Dans son fameux livre *de Cive*, c. 1, § 7, il dit : « Tout homme est porté à rechercher ce qui lui est utile, et à fuir ce qui lui est nuisible, mais surtout le plus grand des maux naturels, la mort; et cela par une nécessité naturelle non moins rigoureuse que celle qui entraîne la pierre dans sa chute. »

Aussitôt après Hobbes nous voyons Spinoza, qui est imbu de la même conviction. Pour caractériser son opinion à ce sujet, quelques citations seront suffisantes :

*Eth.*, Pars 1, propos. 32. La volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire. — *Corol.* II. Car la volonté, comme toute

1. Le point de vue auquel s'est placé Hobbes n'est certainement pas très-élevé : mais il n'est pas juste de dire qu'il ait confondu la liberté morale avec la liberté physique. Le passage que nous venons de traduire suffirait pour montrer l'inexactitude de ces paroles de Jouffroy : « La première manière de nier la liberté humaine est celle qui déplace cette liberté, et la met où elle n'est pas. C'est là ce que Hobbes a fait. Hobbes s'est arrêté à cette conception vulgaire du mot *liberté* que nous adoptons tous quand nous disons qu'un homme qui était enchaîné et qui maintenant ne l'est plus, a recouvré sa liberté, etc. » (*Cours de Droit naturel*, v. 1, p. 27.)

chose, demande une cause qui la détermine à exister et à agir d'une manière donnée.

*Ibid.*, Pars II, *dernier scholie*. Quant à la quatrième objection (le sophisme de Buridan), j'ai à dire que j'accorde parfaitement qu'un homme, placé dans cet équilibre absolu qu'on suppose (c'est-à-dire qui, n'ayant d'autre appétit que la faim et la soif, ne perçoit que deux objets, la nourriture et la boisson, également éloignés de lui) ; j'accorde, dis-je, que cet homme périrait de faim et de soif.

*Ibid.*, P. III, *propos. 2, scholie*. Les décisions de l'âme naissent en elle avec la même nécessité que les idées des choses qui existent actuellement. Et tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot agir en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts.

*Lettre 62*. Toute chose est déterminée nécessairement par une cause extérieure, à exister et à agir suivant une certaine loi. Exemple : Une pierre soumise à l'impulsion d'une cause extérieure en reçoit une certaine quantité de mouvement en vertu de laquelle elle continue de se mouvoir, même quand la cause motrice a cessé d'agir. Concevez maintenant que cette pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, soit capable de penser, et de savoir qu'elle s'efforce, autant qu'elle

peut, de continuer de se mouvoir. Il est clair qu'ayant ainsi conscience de son effort, et n'étant nullement indifférente entre le repos et le mouvement, elle se croira parfaitement libre et sera convaincue qu'il n'y a pas d'autre cause que sa volonté propre qui la fasse persévérer dans le mouvement. Voilà cette liberté humaine dont tous les hommes sont si fiers. Au fond, elle consiste en ce qu'ils connaissent leurs appétits par la conscience, mais ignorent les causes extérieures qui les déterminent..... J'ai suffisamment expliqué par là mon sentiment touchant la nécessité libre et la nécessité de contrainte, ainsi que la prétendue liberté des hommes <sup>1</sup>. »

Une circonstance à noter est que Spinoza n'est arrivé à cette opinion que dans les dernières années de sa vie, c'est-à-dire après avoir passé la quarantaine (1672), tandis que plus tôt, en l'année 1665, comme il était cartésien, il avait soutenu avec décision et vivacité la doctrine opposée, dans ses *Cogitata metaphysica*, c. 12, et avait même dit, à propos du sophisme de Buridan, et en contradiction directe avec le dernier scholie de la seconde partie, que je viens de citer : « Si nous supposons un homme à la place de l'âne dans une telle position d'équilibre, cet homme devra être considéré

1. Traduction d'Émile Saisset, avec quelques changements.

non comme une chose pensante, mais comme le plus vil des ânes, s'il meurt de faim et de soif. » — J'aurai dans la suite à enregistrer le même revirement d'opinion de la part de deux grands hommes, preuve nouvelle que ce problème, pour être bien compris, exige des efforts sérieux et une grande pénétration.

Hume, dans son *Essai sur la liberté et la nécessité*, dont j'ai cité plus haut quelques lignes, s'exprime avec la conviction la plus lumineuse de la nécessité des volitions individuelles, les motifs étant donnés, et il l'expose de la façon la plus nette et avec cette largeur de vues qui lui est particulière. « Ainsi il apparaît, dit-il, que la connexion entre les motifs et les actes volontaires est aussi régulière et aussi uniforme que la connexion entre les motifs et l'effet dans toute autre partie de la nature. » Et plus loin : « Il semble presque impossible, par conséquent, de s'engager dans aucune science ni dans des actions d'aucune sorte, sans reconnaître expressément la doctrine de la nécessité, et cette liaison intime entre les motifs et les actes volontaires, entre le caractère et la conduite de chacun. »

Mais aucun écrivain n'a exposé la nécessité des volitions d'une manière aussi complète et aussi convaincante que Priestley, dans l'ouvrage qu'il a exclusivement consacré à ce sujet : *La doctrine*

*de la nécessité philosophique.* Celui que ne persuade pas ce livre, écrit dans un style clair et intelligible, doit avoir l'esprit véritablement paralysé par les préjugés. Pour en résumer les conclusions, j'ajouterai ici quelques extraits, que je cite d'après la seconde édition, Birmingham, 1782 :

Préface, P. XX. « Il n'y a pas d'absurdité plus évidente pour mon intelligence que la notion de la liberté philosophique. — P. 26. Sans un miracle, ou l'intervention de quelque cause étrangère, nulle volition ni action d'aucun homme n'aurait pu être autrement qu'elle n'a été. — P. 37. Quoiqu'une inclination ou une affection quelconque de l'esprit soit une force qui diffère de la pesanteur, elle m'influence et agit sur moi avec autant de nécessité et de certitude que cette dernière force agit sur une pierre. — P. 43. Dire que la volonté se détermine elle-même, ne représente absolument aucune idée, ou plutôt implique une absurdité, à savoir qu'une *détermination*, qui est un effet, puisse se produire sans aucune espèce de cause. Car en dehors de toutes les choses qui tombent sous l'appellation commune de *motifs*, il ne reste vraiment rien du tout, qui puisse produire la détermination. Qu'un homme se serve de tous les *mots* qu'il voudra, il ne peut pas mieux concevoir comment nous pouvons parfois être déterminés par des motifs et parfois sans motifs, qu'il ne peut se figurer une ha-

lance que tantôt des poids forcent à s'incliner, et qui tantôt s'incline par l'effet d'une espèce de substance qui n'a aucune espèce de poids, et qui, par suite, quelle qu'elle puisse être *en elle-même*, n'est *absolument rien* par rapport à la balance. — P. 66. Dans la vraie langue philosophique, le motif devrait être appelé la *cause propre* de l'action. Il l'est tout autant qu'aucune autre chose dans la nature est la cause d'un phénomène quelconque. — P. 84. Il ne sera jamais en notre pouvoir de choisir entre deux résolutions, quand toutes les circonstances antérieures seront identiques. — P. 90. Un homme, il est vrai, lorsqu'il se reproche à lui-même quelque action particulière dans sa conduite passée, peut s'imaginer que, s'il se retrouvait dans le même cas, il agirait d'une façon différente. Mais c'est là une illusion pure; et s'il s'examine lui-même strictement en tenant compte de toutes les circonstances, il peut se convaincre qu'avec la même disposition d'esprit, avec précisément la même vue des choses qu'il avait alors (abstraction faite de toute autre lumière que la réflexion peut lui avoir fournie depuis), il n'aurait pas pu agir autrement qu'il ne l'a fait. — P. 287. Bref, il n'y a ici possibilité de choisir qu'entre la doctrine de la nécessité ou l'absurdité la plus complète (*absolute nonsense*). »

Or il faut remarquer qu'il en a été de Priestley exactement comme de Spinoza, comme encore

d'un autre très-grand homme dont je parlerai tout à l'heure. Priestley dit en effet dans la préface de la première édition, p. XXVII : « Toutefois, je ne me convertis pas aisément à la doctrine de la nécessité. Comme le docteur Hartley lui-même, je renonçai à ma liberté avec bien de la peine, et dans une longue correspondance, que j'entretins jadis sur ce sujet, j'ai soutenu avec opiniâtreté la doctrine de la liberté, sans céder le moindre aux arguments que l'on m'objectait alors. »

Le troisième grand homme qui passa par les mêmes alternatives est Voltaire ; il nous l'apprend lui-même avec cette grâce et cette naïveté qui n'appartiennent qu'à lui. Dans son *Traité de Métaphysique* (chap. 7), il avait défendu longuement et avec vivacité la vieille doctrine du libre arbitre. Mais dans un ouvrage écrit plus de quarante ans après, *Le Philosophe ignorant*, il proclame la nécessité rigoureuse des volitions, au chapitre XIII, qu'il termine ainsi : « Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème qu'il ne reçoit pas l'idée d'en sortir :

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt (*Sénèque*).

*L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. »* Dans le livre suivant : *Le principe d'ac-*

tion, il dit (chap. 13) : « Une boule qui en pousse une autre, un chien de chasse qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté : tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous faisons. »

N'y a-t-il pas, dans le spectacle de cette triple conversion de trois esprits si supérieurs, de quoi étonner tout homme qui entreprend de combattre des vérités aujourd'hui solidement établies, au nom du témoignage du sens intime : « Et pourtant je peux faire ce que je veux ! » témoignage qui, à la vérité, n'a rien du tout à voir dans la question.

Après de tels exemples, nous ne devons pas être surpris que Kant ait admis la nécessité des manifestations du caractère empirique sous l'influence des motifs, comme une chose entendue à l'avance pour lui-même et pour tout le monde, et ne se soit pas attardé à en donner une nouvelle démonstration. Ses *Idées pour une histoire universelle* commencent par ces mots : « Quelque notion que l'on puisse se faire du libre arbitre au point de vue de la métaphysique, il est cependant hors de doute que les manifestations de cette puissance, à savoir les actions humaines, sont, aussi bien que tous les autres phénomènes de la nature, déter-

minées par des lois naturelles générales. » — Dans la *Critique de la Raison pure*. (P. 548 de la 1<sup>re</sup> ou P. 557 de la 5<sup>e</sup> édition), il s'exprime ainsi :

« Le caractère empirique devant être, comme effet, dérivé des phénomènes et de leur règle, donnée par l'expérience, toutes les actions de l'homme dans le phénomène sont donc déterminées suivant l'ordre physique par son caractère empirique et par d'autres causes concomitantes : et si nous pouvions pénétrer jusqu'au fond tous les phénomènes de son arbitre, il n'y aurait pas une seule action humaine qu'on ne pût certainement prédire et connaître comme nécessaire, en partant de ses conditions antérieures. Sous le rapport empirique, il n'y a donc aucune liberté, et ce n'est cependant que suivant ce caractère que nous pouvons considérer l'homme, lorsque nous voulons *observer* seulement, et que nous voulons scruter physiologiquement les causes déterminantes de ses actions, comme cela se pratique dans l'anthropologie <sup>1</sup>. » Dans le même ouvrage, p. 798 de la 1<sup>re</sup> édition ou p. 826 de la cinquième, il dit : « La volonté peut aussi être libre, mais uniquement en ce qui concerne la cause intelligible de notre vouloir ; car pour ce qui est des phénomènes, des expressions de cette volonté, c'est-à-dire des actions, nous ne

1. Trad. fr. de M. Tissot, p. 178-179.

pouvons pas les expliquer autrement que comme le reste des phénomènes de la nature, c'est-à-dire d'après leurs lois immuables, suivant une inviolable maxime fondamentale, sans laquelle il est impossible de faire aucun usage de notre raison dans l'ordre empirique <sup>1</sup>. »

Et ailleurs encore dans la *Critique de la Raison pratique* (P. 166 de la 4<sup>e</sup> édition, ou P. 230 de l'édition Rosenkranz) : « On peut accorder que, s'il nous était possible de pénétrer l'âme d'un homme, telle qu'elle se révèle par des actes aussi bien internes qu'externes, assez profondément pour connaître tous les mobiles, même les plus légers, qui peuvent la déterminer, et de tenir compte en même temps de toutes les occasions extérieures qui peuvent agir sur elle, nous pourrions calculer la conduite future de cet homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil <sup>2</sup>. »

Mais ici il rattache sa doctrine de la coexistence de la liberté et de la nécessité, grâce à la distinction entre le caractère intelligible et le caractère empirique, doctrine sur laquelle je me propose de revenir plus bas, parce que j'y souscris sans réserve. Kant l'a exposée deux fois, une première dans la *Critique de la Raison pure* (P. 531-553 de

1. Id., *ibid.*, p. 386.

2. Traduction française de M. Jules Barni, p. 289.

la 1<sup>re</sup> édition, ou 500-582 de la cinquième); et en second lieu, avec plus de clarté encore, dans la *Critique de la Raison pratique* (P. 169-179 de la 4<sup>e</sup> édition, ou P. 224-231 de l'édition Rosenkranz): tout homme doit lire ces pages pensées avec une si éminente profondeur, s'il veut se faire une idée précise de la conciliation de la liberté humaine et de la nécessité [phénoménale] des actions.

Des productions de tous ces nobles et vénérables génies qui m'ont précédé, le travail présent se distingue jusqu'ici par deux points principaux. En premier lieu, sur l'indication de l'énoncé, j'ai soigneusement séparé dans mon analyse la perception intérieure de la volonté par la conscience de la perception externe des manifestations de celle-ci (volitions); puis je les ai examinées toutes deux chacune à part, ce qui m'a permis de signaler *pour la première fois* la source de l'illusion qui exerce une action irrésistible sur la plupart des hommes; en second lieu, j'ai considéré la volonté dans ses rapports avec tout le reste de la nature, *ce que personne n'avait fait avant moi*; et ce n'est qu'à l'aide des lumières que ces recherches m'ont fournies, que le sujet a pu être traité avec toute la solidité, toute la clarté, et toute la généralité méthodique dont il est susceptible.

Maintenant, encore quelques mots sur un certain nombre d'auteurs qui ont écrit après Kant, mais

que je ne compte point cependant parmi mes précurseurs.

Schelling a publié une paraphrase explicative de la doctrine souverainement importante de Kant dont j'ai fait l'éloge plus haut, dans son *Examen de la question du libre arbitre*. (P. 465-471.) Cette paraphrase, par la vivacité de son coloris, peut servir, mieux que l'exposition solide mais un peu sèche de Kant, à rendre la question accessible à un grand nombre de lecteurs. Du reste il ne m'est pas permis de parler de ce travail sans avertir, par respect pour la vérité et pour Kant, que Schelling, en y exposant une des doctrines les plus importantes et les plus dignes d'admiration, je dirai même la plus profondément pensée de toutes les théories de Kant, ne déclare nulle part ouvertement que le fond au moins des idées qu'il développe appartient à Kant : bien plus, il s'exprime de telle sorte que la majeure partie des lecteurs, auxquels le contenu des ouvrages longs et difficiles du grand homme n'est pas exactement présent à l'esprit, doivent s'imaginer qu'ils ont sous les yeux les propres pensées de Schelling. Un exemple choisi entre beaucoup d'autres démontrera combien le résultat a été conforme à l'intention de l'auteur. Aujourd'hui encore un jeune professeur de philosophie à Halle, M. Erdmann, dit dans son livre intitulé *l'Âme et le corps* (p. 101) : « Quoique

Leibniz, de même que Schelling dans sa dissertation sur la liberté, admette que l'âme se détermine avant le temps (extemporellement), etc. » Schelling est donc sur ce point à l'égard de Kant dans l'heureuse position d'Améric Vespuce par rapport à Colomb : la découverte faite par un autre se trouve signée de son nom. Il est juste de dire d'ailleurs que c'est là un fruit de sa sagacité et non point du hasard. Car il commence ainsi son chapitre, p. 465 : « C'est à l'idéalisme que revient le mérite d'avoir transporté la question de la liberté sur le terrain (du choix extemporel), etc., » et immédiatement après suit l'exposition des idées kantienne. Ainsi, au lieu de nommer ici Kant, ce qui eût été conforme à la loyauté, il dit finement *l'idéalisme*; mais sous cette expression équivoque chacun entendra la philosophie de Fichte et la première manière fichtienne de Schelling, et non pas la doctrine de Kant; puisque celui-ci proteste contre l'appellation d'idéalisme donnée à sa philosophie, par exemple dans les *Prolégomènes* (p. 155 de l'édition. Rosenkranz), et a même ajouté à sa seconde édition de la *Critique de la Raison pure*, P. 274, une « Réfutation de l'idéalisme. » A la page suivante, Schelling glisse très-adroitement, dans une phrase incidente, les mots de « notion kantienne » de la liberté, apparemment pour fermer la bouche à ceux qui se sont déjà aperçus que

c'est le trésor des idées de Kant que l'auteur débite fastueusement comme sa propre marchandise. Plus loin (p. 472), il dit encore, au mépris de toute vérité et de toute justice, que Kant ne s'est *pas* élevé en théorie jusqu'à ce nouveau point de vue, etc. ; tandis que chacun peut constater avec évidence en relisant, comme j'ai conseillé de le faire, les deux immortels passages de Kant, que c'est précisément ce point de vue qui appartient originellement à Kant tout seul, et que, sans lui, mille intelligences de la force de Messieurs Fichte et Schelling n'auraient jamais été capables d'y atteindre. Comme j'avais à parler ici du travail de Schelling, je ne pouvais pas garder le silence sur ce point ; et je crois, en revendiquant pour Kant ce qui incontestablement n'appartient qu'à lui, n'avoir fait que remplir mon devoir envers ce grand maître de l'humanité, qui seul avec Goethe est le légitime objet d'orgueil de la nation allemande, et cela surtout à une époque à laquelle peut s'appliquer tout particulièrement le mot de Goethe :

« Le peuple des gamins est maître de la voie. »

Ajoutons que dans le même travail Schelling a mis tout aussi peu de pudeur à s'approprier les pensées et les expressions mêmes de Jacob Boehme,